مختلف الظهور

كتاب البيان لابن الحاجب [illegible]

كتاب البيان المختصر المنسوب

للامام العالم العلامه جمال الدين ابي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب

تغمده الله برحمته

٩٨٧

كتاب بيان المختصر لابن الحاجب

من مصنفات الاستاذ العلامه المحقق

قامع المبتدعين ناصر الملة والدين

عبد الله محمد الاصفهاني سقى الله ثراه

جعل الجنة مثواه بمنه وكرمه

شرح ابن الحاجب في الاصول للاصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اظهر بدايع مصنوعاته على احسن النظام وخصص من بينها نوع الانسان بمزيد الطول والانعام وهدى اهل السعادة منهم للايمان والاسلام وارشدهم طريق معرفة استنباط قواعد الاحكام لتباشروا الحلال منها وتجانبوا الحرام واشهد ان لا اله الا الله ذو الجلال والاكرام واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي فضله على جميع الانام صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه الغر الكرام ما مطر غمام وعطر كمام اما بعد فقد تطابق قاضي العقل وهو لا يبدل ولا يعزل وشاهد الشرع وهو المزكي المعدل على ان ازجى المطالب وارجح المكاسب واعظم المواهب والذ الرغايب هو العلم لانه عمل القلب الذي هو اشرف الاعضاء وسعي العقل الذي هو اعز الاشياء وناهيك كمالا ومرتبة وجلالا ومنقبة بقوله عز وجل شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قايما بالقسط فانه بدا بنفسه وثنى بملايكته وثلث باولي العلم واشرف العلوم واكملها وانفع المعارف واجلها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها يحصل انتظام المعاش في الدنيا وتحصل اغتنام الارتياش في العقبى وكان علم اصول الفقه من جملتها في الرتبة العظمى والدرجة العليا اذ جمع فيه الراي والشرع واصطحب فيه العقل والسمع ومما صنف فيه من الكتب الشريفة والزبر اللطيفة مختصر منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل من مصنفات الامام الفاضل المحقق العلامة جمال الدين ابي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب تغمده الله بغفرانه واسكنه حلل رضوانه كتاب صغير الحجم وجيز النظم غزير العلم كبير الاسم مشتمل على محض المهم فقصدت لان اشرحه شرحا يبين حقايقه ويوضح دقايقه ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه مقتصدا غير مختصر اختصارا يودي الى الاخلال ولا مطنبا اطنابا يفضي الى الاملال ساعيا في دفع الشبهات الواردة على مقاصده وتحرير قواعده وتقرير معاقده وفتح معضلاته ساعيا في حل مشكلاته وسميته بيان المختصر والمامول من حسن اخلاق من هو منصف وعن مشرب الحق مغترف انه اذا اطلع على خطا وسهو ان يصححه مصلحا لا مفسدا ومعاونا لا معاندا ومعاضدا لا محاسدا اللهم وفقنا لسلوك سبيل الرشاد وطريق السداد وها انا اشرع في المقصود بعون الله وحسن توفيقه قال وينحصر شرح المختصر لا الاصول لان هذه القسمة قسمة الكل الى اجزائه والمبادي على الوجه الذي اخذه لا يكون من اجزاء الاصول لما سنذكره قال في المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح شرح باقسامها من اجزاء ... ينحصر في اربعة في المبادي في قوله هي مبادي اصول الفقه قيل في بيان انحصاره فيها ان لكل علم مبادي ومسايل وموضوعا فالمبادي موضوعه لان الاصولي يبحث فيه عن احوالها الموصلة الى الاحكام والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح

والنو

والسمعية استثمارها عنها على وجه كلي ويعلم من ذلك ان مسايله تلك الاحوال المبحوث فيه عنها وفيه نظر لان هذا الكلام لا يفيد الا ان المذكور فيه عايد الى المبادي والموضوع والمسايل والغرض ليس هذا بل الحصر في الاربعة المذكورة على ما لا يخفى وقيل ان المقصود بالقصد الاول من تاليف هذا المختصر العلم بالاحكام ولا يمكن الا بعد وجود الطرق وللطرق امور يتعلق بها من جهة افضايها الى التمكن من العلم فاذا لا يكون المذكور الا امرا له مدخل في المعرفة وهو اما ان يكون المعرف نفسه اولا والاول هو الادلة السمعية والثاني اما ان يتوقف المعرف عليه اولا والاول المبادي والثاني اما ان يكون امرا به يحصل غلبة طريق على اخر عند التعارض اولا والاول الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بالتمكن من العلم اصلا لانه بعد تحقق الثلاثة اذا بذل المكلف جهده وعرفها حصلت معرفة الاحكام وتمكن من العلم المقصود بالقصد الاول وهذا وان كان اقرب من الصواب لكن فيه خلل وذلك لان المراد من الاجتهاد اما معرفته او نفسه فان كان الثاني فباطل لان نفس الاجتهاد لا يكون من اجزاء المختصر وان كان الاول فلا نسلم انه ليس بعد الثلاثة لغير الاجتهاد تعلق التمكن من العلم لان الفقه غير الثلاثة وله تعلق بالتمكن من العلم والاولى ان يقال المقصود من تاليف هذا المختصر معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة التفصيلية فما يذكر فيه لا امر له مدخل في المعرفة فالمذكور فيه اما ان يتوقف البحث والشروع عليه اولا والاول المبادي والثاني اما الادلة التي يستنبط منها الاحكام اولا والاول الادلة السمعية اذ لا مجال للعقل عندنا والثاني اما ان يكون ترجيح الدلايل بعضها على بعض عند التعارض لان الادلة السمعية لكونها ظنية يقع فيها التعارض اولا والاول الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بمعرفة كيفية الاستنباط بالضرورة والبيان على هذا الوجه وان كان يمكن ان يناقش فيه لكن اندفع به النقض الوارد على الوجه الذي قبله قال فالمبادي حده وفايدته واستمداده شرح المبادي باصطلاح المنطقيين هي ما يبدا به قبل المقصود لذاته لتوقف ذات المقصود عليه فقط وهي اما تصورات وهي تصور الموضوع واجزايه وجزئياته واعراضه الذاتية وتسمى الحدود واما تصديقات وهي المقدمات التي يولف منها قياسات العلم وتسمى القضايا المتعارفة ان كانت بينة وهي المبادي على الاطلاق والا فان كان تسليمها مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم تسمى اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك سميت مصادرات والمبادي بهذا المعنى من اجزاء العلم وقد تطلق على معنى اخر وهو ما يبدا به قبل المقصود لتوقف ذاته عليه او تصوره او الشروع فيه وبهذا المعنى لا يكون من اجزاء العلم بتمامها ضرورة دخول الحد وتصور الغاية وبيان الاستمداد فيها مع انها لا يكون من اجزاء العلم والمراد بقوله فالمبادي هو الثاني لا الاول لان تصور العلم وتصور غايته وبيان انه يستمد من اي العلوم لا يكون مبادي بالمعنى الاول ويكون مبادي بالمعنى الثاني لان الشروع في العلم وتصوره موقوف عليها وان لم تكن من اجزائه فلا يكون جزءا من اصول الفقه وان كانت جزءا من المختصر قال اما حده لقبا شرح اي حد اصول الفقه واللقب علم يتضمن مدحا او ذما واصول الفقه لقب منقول عن المركب الاضافي فمفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه اللقبي اما انه

بلغ قراءة

لقب فلان اصول الفقه وسيله الى استنباط الاحكام الشرعيه التي بها انتظام المعاش في الدنيا واغتنام
الارتياش العقبى فهو من اعظم المطالب واما ان مفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه اللقبي لان مفهومه اللقبي
هو العلم ومفهومه الاضافي هو متعلق العلم فلا يصدق عليه فقط فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه شرح لا يمكن حد نوع من العلوم الا بذكر متعلقه لان اضافه
العلم الى متعلقه اما داخله فيه او عارضه لازمه له على اختلاف الرايين فلذلك قيد العلم بالقواعد والمراد
بالعلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب قطعي والقواعد هي الامور الكليه المنطبقه على الجزئيات
ليتعرف احكامها منها وهي عام لانها جمع معرف باللام واحترز بها عن العلم بالامور الجزئيه وعن العلم ببعض
مسايل الاصول لانه وان كان من الاصول لكنه ليس نفسه لان بعض الشي غيره وقوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام
احترز به عن العلم بالقواعد التي تستنبط منها الصنايع والعلم بالماهيات والصفات وفي ذكر التوصل اشاره
الى انه طريق غير مقصود بالذات بل بالعرض وقيل خرج بالاحكام اي جميعها علم الخلاف لانه علم بقواعد يستنبط منها
بعض الاحكام لا كلها وفيه نظر لانه يلزم ان يكون علم الخلاف جزءا من الاصول وليس كذلك وقوله الشرعيه احترز به
عن الاحكام الاصطلاحيه والعقليه وقوله الفرعيه احترز به عن الاصوليه وقوله عن ادلتها التفصيليه لا
يحترز به عن شي لان المراد من الاحكام الفقهيه وهي لا تكون الا كذلك هذا تحرير الحد واما الشبهات الوارده عليه
فمنها انه لا يطرد لانطباقه على الخلاف وقد اجيب عنه بان الخلاف علم بالقواعد التي يستنبط بها بعض الاحكام
وهذا الجواب ضعيف لما ذكرناه بل الحق ان يقال خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف لانه علم بقواعد يتوصل
بها الى حفظ الاحكام المستنبطه او ردها ولا يتوصل بها الى الاستنباط ومنها انه قد اعتبر في الحد اضافه
العلم الى المعلوم والاضافه الى المعلوم خارجه عن حقيقته لانه صفه حقيقيه يلزمها الاضافه وقد اجيب
عنه بان العلم المطلق اختلف في كونه صفه حقيقيه او اضافيه وعلى التقديرين لا تَرِد الشبهه اما على الثاني
فظاهر واما على الاول فلانه لا يلزم ان يكون علم اصول الفقه صفه حقيقيه اذ القوم سموا في اصطلاحهم
العلم المضاف الى الجمله المذكوره اصول الفقه فلا يكون المعلوم الذي هو متعلق العلم خارجا وفيه نظر لان المعلوم
خارج عن العلم سواء كان العلم المضاف الى الجمله المذكوره صفه حقيقيه او اضافيه والجواب عنه انا لا نم
ان الاضافه الى المعلوم خارجه عن العلم المضاف الى الجمله المذكوره لان المراد من علم الاصول هو العلم المضاف
لا العلم المطلق ولين سلمنا خروجها لكن لا نم ان التعريف بالامر الخارجي ليس بحد لان المراد بالحد المعرف
الجامع المانع لا الحد الحقيقي المركب من الذاتيات ومنها ان القواعد تتناول خبر الواحد والقياس وكل
واحد منهما قاعده ظنيه فكيف يصح ان يكون معلوما واجيب عنه لا نسلم والحس صح ذلك اذ كل
واحد يفيد الظن وبهذا الاعتبار يسمى مظنونا ومن جهه انه دل القاطع على وجوب اتباع الظن
يكون معلوما وفيه نظر لان القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضاه ولا يدل على العلم بنفسه
فلا يكون معلوما من هذه الجهه بل الجواب ان يقال لا نم ان كل واحد من القياس وخبر الواحد
قاعده بل كون كل منهما مفيدا للظن قاعده والظن متعلق بما افاده والعلم متعلق بنفسه ولا
امتناع في تعلق العلم لشي يكون ما افاده مظنونا فقط واما حده مضافا فاشرح حد اصول
الفقه من حيث هو مضاف لان من حيث هو لقب انما يعرف اذا عرف مفرداته فقط فالاصول الادله شرح

الاصول

الاصول جمع اصل وهو ما يحتاج اليه الشي وقيل ما ينبني عليه الشي وفسرها ههنا بالادله واللام في الاصول
والادله للعهد والمعهود الاصول المضاف والادله السمعيه وهذا التعريف لفظي مناسب لمعنى اللغه
لان الادله يحتاج اليها الشي ويبنى عليها فقط والفقه العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه
بالاستدلال شرح الفقه لغه الفهم قال الله تعالى لا يفقهون تسبيحهم اي لا يفهمون وفي الاصطلاح
ما ذكره والعلم قد مر تفسيره وقد يطلق على القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد
الراجح والاحكام سيأتي تفسيرها والجهه الموجبه للنسبه الى الشرع كون تعلقاتها او كون العلم بتعلقاتها
مستفادا منه لا كون وجوداتها منه كما قيل فانه غير صحيح لان وجود الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما
والجهه الموجبه للنسبه الى الفرع كون ادلتها التفصيليه متفرعه على الادله الاصوليه او كونها متعلقه
بالعمل الذي هو فرع العلم والادله التفصيليه هي الامارات ومتعلق العلم اما ان يكون قايما بذاته او لا والاول
الذوات كالجواهر والثاني اما ان يكون مبدا للتغير اولا والاول الافعال والثاني اما ان يكون مقتضيا للنسبه
مفيده اولا والاول الاحكام والثاني الصفات الحقيقيه فخرج بالاحكام العلم بالذوات والصفات الحقيقيه والافعال
وبالشرعيه الاحكام العقليه وبالفرعيه الاصوليه وبقوله عن ادلتها التفصيليه علم الله تعالى ورسوله
وعلمنا بوجوب الصلاه والزكاه والحج لان علمنا بهذه الاشيا ضروري غير محتاج الى دليل وبالاستدلال اعتقاد
المستفتي والباء في قوله بالاحكام متعلق بمحذوف تقديره العلم المتعلق بالاحكام وليس المراد من العلم بها
تصورها لانه من مبادئ اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها فانه من مسايل الكلام بل التصديق
بكونها متعلقه بالافعال كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال وامثال ذلك بقي ههنا بحث وهو ان التصديق
على الوجه المذكور بمعنى اليقين او بمعنى الاعتقاد الراجح المتناول لليقين والظن والتقليد كما زعم الشارحون
لو كان بمعنى اليقين اي الاعتقاد الجازم المطابق لا لمحض التقليد وتعلق قوله عن ادلتها التفصيليه بالفرعيه
لم يدخل التقليد لان اعتقاد المقلد غير يقيني وخرج علم الباري بالاستدلال لا بقيد عن ادلتها التفصيليه
على تقدير تعلقها بالفرعيه لان تفرع الاحكام عن ادلتها التفصيليه لا يوجب تفرع العلم المتعلق بها
وفيه نظر لان فرعيه الاحكام عنها اما من حيث الوجود او من حيث العلم والاول باطل ضروره كون الحكم
قديما والثاني يلزم تفرع العلم والعجب انه ذكر بعد هذا في شرحه ان الفرعيه صفه للاحكام وهي باعتبار
التصور لا باعتبار الوجود اذ عدم الادله لا يوجب عدمها وعدم الفرع مترتب على عدم الاصل وهي فرع
باعتبار العلم بحصولها للافعال وايضا الاحكام ليست هي فروعا بل منسوبه الى الفرع والحق ان العلم بالمعنى
الاعم وقوله عن ادلتها التفصيليه متعلق بالعلم وبه خرج علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب الصلاه
والزكاه لانه غير مستفاد من الادله وما قيل ان علم الله تعالى بالاحكام عن الادله التفصيليه لان
العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فباطل لان الادله لا تكون عله للاحكام بل تكون امارات
لها لا لما قيل ان الدليل بالمعنى المذكور وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري يمنع ان يكون
علمه تعالى عن الادله ضروره امتناع حصول العلم بالنظر لان ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه جاز ان

الى جز رها الاسم وخصوصها بلبس بحر

بع

يكون مستلزما للمطلوب الخبري من غير ان ينظر فيه فلا يلزم من حصول علمه تعالى عن الادلة حصوله بالنظر
فان قيل فعلى هذا قيد الاستدلال ضايع لانه يخرج بقيد عن ادلتها التفصيلية علم الله ورسوله وعلمنا بوجوب
الصلاة والزكاة والحج واعتقاد المستفتي لانه ليس شي منها حاصلا عن الادلة التفصيلية واجيب
عنه بانا لا نسلم ان اعتقاد المستفتي ليس بحاصل عن ادلتها التفصيلية وذلك لان اعتقاد المستفتي مستند
الى علم المفتي المستند الى الادلة التفصيلية فاعتقاد المستفتي مستند الى الادلة التفصيلية وقولنا
العلم الحاصل عن الادلة التفصيلية لا يقتضي ان يكون حاصلا عنها بلا واسطة فقوله بالاستدلال يخرج اعتقاد
المستفتي لانه وان كان حاصلا عنها لكنه ليس بالاستدلال فان قيل ما قيل في عدم خروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية
يمكن ان يقال في عدم خروجه بالاستدلال اجيب بان نعدي بالاستدلال عليه اي على العلم واعتقاد المستفتي
لم يستدل عليه هذا اذا اريد بالعلم المعنى الاعم واما اذا اريد بالعلم المعنى الاخص يلزم بطلان التعريف من وجهين
الاول انه لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فلم يحتج الى قيد يخرجه فيكون قيد الاستدلال ضايعا والثاني
انه ترد الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من
الظني ظني فكيف يصح ان يكون علما وما ذكروه في جوابه ضعيف اما تقرير الجواب فهو ان يقال لا نسلم ان
الفقه من باب الظنون لان المراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي
وذلك لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية
والثانية ان كل ما هو مظنون وجب العمل به للاجماع ولان الظن هو الحكم بالطرف الراجح فاما ان يعمل به وبالطرف
الاخر فيلزم الجمع بين النقيضين او لا بهذا ولا بذاك فيلزم ارتفاع النقيضين او بالمرجوح فقط فيلزم ترجيح
المرجوح وهو خلاف العقل فتعين العمل بالطرف الراجح قطعا ويلزم من هاتين المقدمتين قولنا هذا الحكم يجب
العمل به قطعا الا انه وقع الظن في طريقه لانه وقع محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى ولا يلزم من كون
المحمول ظنيا كون القضية ظنية اما بيان ضعفه فمن وجوه منها ان الاحكام لا تدل على وجوب العمل بها الا
على سبيل المجاز والالفاظ المجازية لا تعتبر في التعريفات فان قيل لا نسلم ان الالفاظ المجازية لا تعتبر في التعريف
فان الحدود الناقصة والرسوم الناقصة (التامة) لا تدل على ماهية المحدود والمرسوم الا بالمجاز اجيب
عنه بان لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم والا لكان تعريفا للشي بنفسه بل اريد بهما
المفهوم المطابقي ودلالتهما على مفهوميهما المطابقي بالحقيقة لا بالمجاز ومنها ان العلم بوجوب العمل بها مستفاد
من الدليل الاجمالي والفقه من الادلة التفصيلية فان قيل لا نسلم انه من الدليل الاجمالي لان الصغرى في كل قياس مغايرة
للصغرى في الاخر لان المحكوم به وهو قولنا مظنون في كل منها يغاير المحكوم به في الاخر لان ظن كل حكم مستفاد
من دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل اخر وتغاير الظن يوجب تغاير المظنون من حيث هو
مظنون اجيب عنه بان التغاير بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا ومنها انه لا نسلم ان قولنا
كل ما هو مظنون وجب العمل به قطعي قوله للاجماع قلنا لا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة
الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان ادلة الاجماع قطعية لكن لا نسلم ان هذا الاجماع بلغ الينا بالتواتر
حتى يفيد القطع والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يعمل بواحد من الطرفين يلزم

رفع

رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احدهما
وايضا لا نسلم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجوح عند المجتهد
مرجوحا في الواقع وهو ممنوع لا يقال لان الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول المراد بالراجح
في الواقع اما ان يكون هو الثابت فيه او غيره فان كان الاول فلا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح لجواز
كذبه وان كان الثاني فبينوه حتى يتصور ثم نتكلم عليه ثانيا ومنها انه يلزم انحصار جميع الفقه
في الوجوب فيخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق فان
قيل التعرض للوجوب على سبيل التمثيل لان المراد هو العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون
فان ظن وجوبه علم وجوب العمل به وان ظن حرمته علم حرمة العمل به وكذا الباقي اجيب عنه بان القياس
علم حرمة
المذكور لا يفيد الا وجوب العمل بمقتضى الظن فان قيل المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فانه اذا كان
الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته اجيب عنه بانه لا دلالة لقوله العلم بالاحكام على ذلك فيكون
التعريف فاسدا قص واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري
شرح الحد يجب ان يكون مساويا للمحدود لان الاخص اخفى والاعم لا يدل على الاخص فالحد يجب تحقق
المحدود عند تحقق الحد وهو الاطراد وانتفاؤه عند انتفائه وهو العكس فالسؤال ان يقال ان الحد غير صحيح لانه
اما غير مطرد او غير منعكس لان المراد بالاحكام بعضها او جميعها فان كان الاول يلزم عدم اطراد الحد ضرورة
تحققه بدون تحقق المحدود لان المقلد عالم ببعض الاحكام فيصدق على علمه حد الفقه ولا يكون علمه فقها لان
المقلد لا يسمى فقيها وان كان الثاني يلزم عدم الانعكاس ضرورة تحقق المحدود بدون الحد لان الائمة المجتهدين فقهاء وهم
لا يعلمون جميع الاحكام ضرورة ثبوت لا ادري بالنسبة اليهم لانه سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها
لا ادري قص واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع
شرح اجاب المصنف عنه على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول فبانا لا نسلم عدم الاطراد قوله ضرورة
دخول المقلد فيه قلنا المراد من الادلة الامارات وهي التي تفيد الظن ويحتاج في الاستدلال بها الى معرفة التعارض
والترجيح ولا يخلو اما ان يكون المراد بالمقلد من كان علمه بالاحكام عن الامارات المذكورة بالاستدلال او غيره فان كان الاول
فلا نسلم انه لا يكون فقيها حتى يلزم عدم الاطراد وان كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم الاطراد
واما على الثاني فبانا لا نسلم عدم الانعكاس قوله لثبوت لا ادري قلنا لا نسلم انه اذا ثبت لا ادري بالنسبة الى الكل
يلزم عدم الانعكاس وانما يلزم ان لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم بها بالفعل بل المراد تهيؤ العالم
للعلم بجميعها ويجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت لا ادري والمراد بالتهيؤ الاستعداد القريب
الى الفعل عند حصول الشرائط والتمكن من الاستنباط قص واما فايدته فالعلم باحكام الله تعالى شرح
اعلم ان فايدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى التي يتوصل بها الى السعادات في الاولى والدرجات في الاخرى
قص واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام شرح هذا هو القسم الثالث من المبادي وقد جمع فيه فايدتين
احديهما بيان انه من اي علم يستمد والثانية بيان بعض ما يستمد منه والاولى ليست من المبادي المصطلحة عند
المنطقيين بخلاف الثانية قص اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ ويتوقف على دلالة المعجزة

شرح الادلة الكلية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث هي ادلة يتوقف على معرفة
الباري تعالى وصدق المبلغ وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه
وكل ذلك من الكلام وقوله الادلة الكلية يتناول الادلة الاجمالية التي تستفاد منها الادلة التفصيلية
والادلة التي تثبت بها مسايل الاصول قص واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية شرح
الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان الدلالة فيتوقف دلالتهما
على معرفة الموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والافراد والتركيب والاشتراك
والترادف والنقل والاضمار وغيرها قص واما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها او نفيها والا جاء الدور
شرح اما استمداد الاصول من الاحكام فمن جهة التصور لان قصد الاصولي يتوجه الى معرفة كيفية استنباط
الاحكام من الادلة ولا شك ان معرفة كيفية استنباط الاحكام يتوقف على تصور الاحكام ولان الاحكام اما
محمولات المسايل كقولنا مقتضى الامر الوجوب ومقتضى النهي التحريم او متعلق بها كقولنا العام اذا خصص يكون
حجة في الباقي فلا بد من تصورها ليمكن اثباتها او نفيها واما التصديق بالاحكام من حيث هي متعلقة بافعال
المكلفين على سبيل التفصيل فلا يكون استمداد الاصول منه لان التصديق بها من مسايل الفقه وهو يتوقف على
الاصول فلو استمد الاصول منه لزم الدور ولذا التصديق بها من حيث هي محمولات مسايل الاصول او متعلقاتها
لا يكون من المبادي لان المسايل يتوقف على المبادي فلو استمد الاصول منه لتوقف على نفسه وهو محال واعلم ان التصديق
بوجود الاحكام من حيث هو من مسايل الكلام فيكون من مبادي الاصول والتصديق بالاحكام من حيث تعلقها بالافعال التصديق
لا يكون من المبادي لما ذكرنا فقول المصنف والا جاء الدور انما يستقيم لو حمل على ما ذكرنا قص الدليل لغة المرشد
والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد شرح قيل ان قوله الدليل لغة من مبادي اللغة من المبادي الكلامية و
انما ابتدا بها لانه لما ذكر ان استمداده من الكلام والعربية والاحكام اراد ان يبين ما يستمد منه على الترتيب
فبدا بالكلام وفيه نظر لان بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام والنسبة الى الكلام كالنسبة الى الاصول
لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية والاولى ان يقال لما ذكر الدليل في حد الاصول والفقه ولم يسبق شي يعرف
منه الدليل اراد ان يشير الى معناه والدليل في اللغة هو المرشد وما به الارشاد والمرشد هو الناصب للعلامة او
الذاكر لها وما به الارشاد العلامة التي نصبت للتعريف فعلى هذا يكون ما به الارشاد معطوفا على المرشد لا
على الذاكر ويمكن ان يكون معطوفا على الذاكر لان المرشد كما يطلق على الناصب للعلامة يطلق على العلامة المنصوبة
اذ الفعل قد ينسب الى الآلة كما في السكين قاطع قص وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري شرح ما يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل الا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا بصحيحه وما يمكن ان
يتوصل بصحيحه لا الى مطلوب خبري لا يسمى شي منها دليلا فخرج عنه المقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل
بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر
انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح و
الفاسد فيها الى مطلوب خبري وامكان التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكانه بصحيح
النظر فيها الى مطلوب خبري وخرج عنه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري اعني الاقوال
الشارحة وانما قال يمكن ولم يقل يتوصل بالفعل ليتناول الدليل الذي لم ينظر فيه وخرج عنه القضايا المترتبة
ترتيبا صحيحا اذا لمرتبة لا يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح فيها ودخل في هذا التعريف الامارة لان المطلوب الخبري

اعلم ان

اعم من ان يكون علميا او ظنيا قص وقيل الى العلم فيخرج الامارة شرح اي وقيل في تعريفه ان الدليل ما يمكن
ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب الخبري فيخرج عنه الامارة لانه لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى العلم
بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالمعنى الثاني اخص مطلقا من الدليل بالمعنى الاول قص وقيل قول او
قضايا يكون عنه قول اخر شرح اي وقيل في تعريفه انه قول او قضايا اي قضيتان قوله قضايا
يتناول القياس البسيط والمركب وقوله يكون عنه اي اعم من ان يكون لازما او غيره ليتناول الامارة وخرج
عنه قضيتان لم يحصل عنهما شي اخر وقوله قول اخر يكون مغايرا للكل واحد من القضيتين ليخرج عنه مجموع
اية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما قص وقيل يستلزم لنفسه فيخرج الامارة شرح وقيل
في تعريف الدليل انه قول او قضايا يستلزم لنفسه قولا اخر اعم من ان يكون الاستلزام بينا او غيره فيتناول
الاشكال الاربعة والقياس الاستثنائي ويخرج عنه بقوله لنفسه قياس المساواة كقولنا ا مساو لب
وب مساو لج فانه يلزمه ا مساو لج ولكنه لا لنفسه بل بواسطة مقدمة اجنبية اي مقدمة غير لازمة
لاحدى مقدمتي القياس وهو قولنا كل ما هو مساو لمساو لج مساو لج وكذا خرج عنه القول المولف من قولين المستلزم
لقول اخر بواسطة عكس نقيض احدى مقدمتيه كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر
لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم قولنا جزء الجوهر جوهر ولكن لا لنفسه بل بواسطة عكس نقيض
المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وكذا خرج عنه الامارة فانها لا
تستلزم لنفسها قولا اخر لانه ليس بين الامارة وما تفيده ربط عقلي يقتضي لزوم القول الاخر عنها والدليل
بالمعنى الثالث اخص منه بالمعنى الاول من وجه ضرورة صدق الاول بدونه عند عدم القول وصدق الثالث
بدونه على القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا وصدقهما معا على الاقوال التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى المطلوب
الخبري وكذا بين الثاني والثالث عموم من وجه وكذا بين الرابع وبين كل واحد من الاول والثاني والرابع
اخص من الثالث مطلقا ضرورة خروج الامارة عنه وقول من قال ان ذكر خصوصية القول ملغى اذ استحضار
المعنى على وجه يكون ملزوما ولو لم يتحمل القول ولم يتلفظ به يكون دليلا الا اذا كان في الاصطلاح مخصوصا
بالقول وح يجب تخصيص ما في قوله ما يمكن ايضا بالقول فيه ما فيه لجواز ان يصطلح قوم على تخصيص
الدليل بالقول وقوم على عدم تخصيصه به قص ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت
المقدمتان شرح اراد ان يبين ان الدليل لا بد وان يكون مركبا من مقدمتين وذلك لان المطلوب الخبري
اذا كان مجهولا فلا بد وان يكون في الدليل امر يوجب العلم او الظن به وذلك الامر يسمى الوسط والى هذا اشار
بقوله ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل والوسط لا بد وان يكون حاصلا للمحكوم عليه ليحصل الصغرى والمحكوم
به حاصلا له او مسلوبا عنه او الوسط حاصلا له او مسلوبا عن المحكوم به ليحصل الكبرى فمن ثم وجبت
المقدمتان واعلم ان ما ذكره مخصوص بالشكل الاول وبضروب الشكل الثاني التي صغراها موجبة ولا
يختص بالاقتراني الحملي كما ظن بعض بل يتناول الشرطي ايضا ويمكن ان يكون مراد المصنف بيان الشكل الاول
فقط لان باقي الاشكال ترجع اليه فيكون تقدير كلامه ولا بد من مستلزم حاصل للمحكوم عليه والمحكوم به
حاصل له او مسلوب عنه قص والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن شرح لما ذكر النظر في تعريف
الدليل اراد ان يشير الى معناه والنظر يطلق على البصري وعلى الفكري والمراد ههنا هو الثاني فلذلك

البطن الاوسط من الدماغ

قال النظر الفكر والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدماغ المسمى بالدودة أية حركة كانت اعم من ان يكون في المحسوسات او في المعقولات وعلى حركتها اذا كانت من المطالب الى المبادي ورجوعها عنها الى المطالب وقد يرسم الفكر بالمعنى الثاني بانه ترتيب امور حاصلة في الذهن ليتوصل بها الى استحصاله وقد يطلق على حركة النفس من المطالب الى المبادي من غير ان يجعل الرجوع منها الى المطالب جزا منه ولما كان مراد المصنف هو الفكر بالمعنى الثاني قال الذي يطلب به علم او ظن تصورا او تصديقا قص والعلم قيل لا يحد فقال الامام لعسره شرح اختلف العلما في حقيقة العلم وفي تحديده لا لخفائها بل لغاية وضوحها فذهب قوم الى انه لا يمكن تحديده فقال امام الحرمين لعسره وذكر الغزالي في المستصفى انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي فان اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة واذا كان حال المدركات كذلك فقولك في الادراكات ولكن يمكن شرح معناه بتقسيم ومثال وهذا يدل على انه اراد بتحديده التحديد بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا فيسقط سؤال من قال ان المثال والتقسيم ان افاد التمييز صلحا للتعريف الرسمي والا لم يصلحا للتعريف وقيل السابقة بالتعريف عسر اذ فيه اضافة اشتبهت انها من عوارضه او من ذاتياته وفيه نظر لان هذا الاشتباه لا يمنع التعريف غاية ما في الباب انه يمنع تحديده بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبه عليه قص وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا شرح قال الامام فخر الدين الرازي انه لا يمكن تحديده لكونه ضروريا من وجهين احدهما انه لو لم يكن ضروريا لامتنع تصوره والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة بينهما و لا يعلم الا بغيره لامتناع كون الشي معرفا لنفسه وغير العلم لا يعلم الا بالعلم فيتوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره عليه فيلزم الدور فيلزم امتناع تصوره قص واجيب بان توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور شرح تقرير الجواب ان يقال توقف تصور غير العلم على حصول نفس العلم بغيره لا على تصور العلم بغيره وحصول نفس العلم لا يتوقف على العلم بغيره بل تصور العلم يتوقف على العلم بغيره فلا دور فان قيل تصور غير العلم هو حصول العلم بغيره فلم يصح قوله توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره اجيب بان تصور غير العلم اخص من حصول العلم بغيره لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق ولا امتناع في توقف الخاص على العام فيقال في تقرير الجواب ان غير العلم يتوقف تصوره على حصول العلم لا على تصوره وتصور العلم يتوقف على حصول العلم لا على تصوره وهو باطل فان تصور العلم لا يتوقف على حصول الغير بل على تصوره لان تصور المحدود يتوقف على تصور الحد قص الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة شرح الوجه الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة وهو علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا كان مطلق العلم اولى بان يكون ضروريا قص واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره شرح تقريره ان العلم الخاص يستلزم حصول العلم المطلق ولا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وانما قال او تقدم تصوره دفعا لوهم من قال ان حصول العلم يستلزم تصوره حال حصوله او قبله وقال بعض الشارحين في تقرير الوجه الثاني ان مطلق العلم لو لم يكن بديهيا لما كان تصديق بديهي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مطلق العلم لو توقف على الكسب والتصديق احد قسمي العلم المتوقف على مطلق العلم لتوقف التصديق على الكسب لان المتوقف على المتوقف على الشي متوقف على ذلك الشي وتقرير جوابه على

امور

غيره

هذا الوجه وهو ان المصنف اعترض على الملازمة وعلى ان الدليل المذكور يمنع الملازمة بانه لا يلزم من حصول امر تصوره ولا تقدم تصوره اي لا يلزم من حصول العلم ببداهة التصديق تصور العلم ولا تقدم تصوره اذ المراد ببداهة التصديق ان العلم بالنسبة بطرفيه حصل بغير برهان وحصول العلم بالانتساب بطرفيه لا يستدعي تصوره ولعل هذا الشارح اذا لاحظ قوله اذ المراد ببداهة التصديق ان العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان وتغلط في تفسير البداهة لم يجد هذا الجواب لا ينبغي لان العلم ببداهة التصديق على الوجه تقرره علم بعلم خاص والعلم بالعلم الخاص مستلزم للعلم بالعلم المطلق لحصول العلم ببداهة التصديق يستدعي تصور العلم بل الجواب ان يقال لا نسلم ان تصور مطلق العلم لو كان بالكسب يلزم كسبية التصديق قوله لان التصديق يتوقف على مطلق العلم ومطلق العلم يتوقف على الكسب قلنا لا نسلم ان مطلق العلم يتوقف على الكسب بل تصور مطلق العلم يتوقف على الكسب والتصديق البديهي يتوقف على حصول العلم ولا يلزم من حصول العلم تصوره او تقدم تصوره قص ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان يكون كل معنى علما شرح لما ابطل الدليلين استدل على امتناع كونه ضروريا وبنى على تعريفه التصور الضروري بانه لا يتوقف تصوره يتوقف عليه لا تنفي التركيب في متعلقه فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى للضروري الا كونه بسيطا لان الضروري ما لا يتوقف تصوره على تصور غيره فيكون بسيطا والا لكان تصوره موقوفا على تصور جزئه الذي هو غيره واما بطلان التالي فلانه لو كان بسيطا لكان كل معنى علما والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العلم يصدق عليه المعنى فلو لم يكن كل معنى علما لكان المعنى اعم من العلم فيلزم تركيب العلم من المعنى المشترك ومن امر اختص به وقد فرض كونه بسيطا هذا خلف وفيه نظر اذ لا نسلم انه لو كان العلم اخص من المعنى يلزم تركيبه لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم وايضا غايته انه يلزم ان لا يكون العلم ضروريا بالتفسير الذي ذكره ولا يلزم ان لا يكون ضروريا بالتفسير الذي اعتبره الجمهور وهو ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر فان الضروري بهذا المعنى يجوز ان يكون مركبا لجواز ان يكون اجزاؤه ضرورية فلا يحتاج الى طلب وفكر وان كان تصوره موقوفا على تصور اجزائه الذي هو غيره قص واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض شرح لما امكن عند المصنف تحديد العلم قال واصح الحدود اي الحد الصحيح صفة وهي ما يقوم بغيره فيتناول العلم وغيره قوله توجب تمييزا اي توجب تمييز النفس الاشيا تخرج الصفات النفسانية التي لا توجب تمييز النفس مثل الشجاعة والسخاوة والحزن والفرح وغير ذلك فانها وان كانت توجب تمييز موصوفها عن غيره لا توجب تمييز النفس الاشيا قوله لا يحتمل النقيض يوجه يخرج عنه الظن والاعتقاد والوهم فانها وان كانت توجب تمييز النفس الاشيا لكنه يحتمل النقيض اما في العقل او في الخارج ومعنى قوله تمييزا لا يحتمل النقيض ان العلم يوجب تمييز النفس في متعلقه على وجه لا يمكن وقوع نقيض المتعلق لا في العقل ولا في الخارج قص فيدخل ادراك الحواس كالاشعري شرح اي فيدخل ادراك النفس المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة في حد العلم كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولقائل ان يقول هذا الحد اما ان يكون للعلم بالمعنى الاعم المنقسم الى التصور والتصديق او للعلم بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان الظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى وهما يحتملان النقيض وايضا التصورات الساذجة وهو حصول صورة

الذي هو

الشيء من غير اعتبار كونه مطابقا او غير مطابق علم بهذا المعنى ولم يعتبر عدم احتمال النقيض فيه وان كان الثاني
فلا نم اندراج ادراك الحواس تحت الحد قص والا زيد في الامور المعنوية شرح اي وان لم نسلم ادراك الحواس علما زيد
على الحد المذكور لفظة في الامور المعنوية ليخرج عنه ادراك الحواس فان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس قص
واعترض بالعلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا شرح تقرير الاعتراض ان الحد غير منعكس ضرورة خروج
بعض اقسام العلم منه وذلك لان العلم لا بد ان يكون له موجب وموجبه اما الحس او غريزة العقل او البرهان
او العادة والحد لا يتناول العلوم العادية اي التي موجبها العادة لان العلوم العادية تستلزم جواز
النقيض عقلا اي العقل يحكم بان العلوم العادية يجوز ان يقع نقيض متعلقها في الواقع فان الجبل اذا علم في
بالعادة كونه حجرا جاز ان ينقلب ذهبا عقلا لان ذلك ممكن لذاته والممكن جاز ان يقع بقدرة الفاعل المختار
فيخرج عن الحد قص واجيب بان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون ح ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى
التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل شرح تقرير الجواب ان الجبل اذا علم بالعادة
كونه حجرا استحال حالة تعلق العلم به ان لا يكون حجرا في الخارج ولا في العقل ضرورة استحالة اجتماع النقيضين
وهو المراد من عدم احتمال النقيض ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر مقدر نقيض متعلق العلم لم يلزم من
تقديره محال لنفسه لانه ممكن لذاته قوله لا انه محتمل اي ليس معنى التجويز ان متعلق العلم يحتمل وقوعه بوجه
نعم جاز ان يكون النقيض ممكنا في نفسه ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من التجويز العقلي الاحتمال فاندرج العلوم
العادية تحت الحد وتفسير التجويز العقلي بالامكان الخارجي والاحتمال بالامكان الذهني كما فعله بعض الشارحين
يوجب القدح في الجواب لان امكان انقلاب الحجر ذهبا في الخارج ينافي العلم وذلك لانه قد اعتبر في العلم
ان لا يحتمل نقيض المتعلق في الخارج ولا في العقل واذا كان النقيض ممكنا في الخارج لم يصدق انه لا يحتمل النقيض
بوجه فان قيل نفسره بالامكان الذاتي ايضا ينافي العلم لانه ح يحتمل النقيض بوجه ضرورة احتماله لذاته
اجيب بان المراد بقولنا انه لا يحتمل النقيض بوجه انه لا يحتمله لا في الخارج ولا في العقل مطلقا
ولا بالتشكيك مثلا فيجوز ان يكون النقيض ممكنا لذاته ويكون ممتنعا في الخارج لغيره فح لا يحتمل بوجه من الوجوه
العلاقة فان قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لان نهاية حكم العادة الجزم ولا
يلزم ان يكون مطابقا اجيب بان النقيض يثبت بالعادة ان النقيض وان كان ممكنا لذاته ممتنع في الخارج
بغيره قص واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه اولا والثاني العلم والاول اما ان
يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض
وهو راجح اولا فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك شرح لما فرغ من حد العلم اراد ان
يعرف الظن فذكر تقسيما يعرف منه الظن وغيره ليكون اتم فائدة واعلم ان الذكر الحكمي هو الكلام الخبري
وانما لم يجعل الحكم مورد القسمة لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة عند من يمنع مقارنتهما
للحكم ومتعلقه اي متعلق ما عنه الحكم الذكر النسبة الواقعة بين طرفي الخبر في الذهن فان الحكم تعلق
بها وما قيل ان الذكر الحكمي هو الكلام الموجود في اللفظ المشتمل على الحكم الخبري وما عنه الذكر الحكمي الكلام النفسي
الذي وضع الكلام اللفظي له ومتعلقه الموجود في الخارج فغير صحيح لان الموجود في الخارج لا يحتمل النقيض

الكلام الخبري [illegible] ان يكون كلاما لفظيا وما عنه الذكر الحكمي هو مفهوم الكلام الخبري ع

ان نقيضها

الخارج فلو

في الخارج بل يصح جعله موردا للقسمة الى ما لا يحتمل النقيض في الخارج والى ما يحتمله واذا تحقق هذا
فنقول ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او عند
الذاكر اما بتقديره في نفسه او بتشكيك مشكك اياه اولا يحتمل اصلا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض
عند الذاكر بتقديره في نفسه اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول وهو ان يحتمل النقيض
عند الذاكر لو قدره فاما ان يكون احتمال المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض وهو الظن اولا وح اما
ان يكون مرجوحا اولا والاول الوهم والثاني الشك وما قيل ان قول المصنف في تقسيم الاعتقاد فان طابق
فصحيح والا ففاسد مناقض فانه يناقض احتمال النقيض ومطلق الاعتقاد الذي هو المقسم يحتمله فغير صحيح لان قوله فان
طابق لا يقتضي الا عدم احتمال النقيض في نفس الامر وعند الذاكر بتقديره في نفسه مع لا يكون مناقضا
لاحتمال النقيض لجواز ان يحتمله بالتشكيك قص وقد علم بذلك حدودها شرح وقد علم بالتقسيم حدود
الاقسام وذلك لانه ذكر في كل قسم المورد الذي هو الامر المشترك والفصل الذي به تميز عن الاقسام الاخر
وقد علم في كل قسم ما به الاشتراك وما به الامتياز ولا نعني بالحد الا هذا ولنذكر حدودها على الترتيب فالعلم
ما عنه ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه لا في الواقع ولا عند الذاكر بتقديره ولا بالتشكيك والاعتقاد
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه فقط والفاسد ما عنه ذكر حكمي
والصحيح ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه ولا يحتمله بتقديره ويكون غير مطابق للواقع والظن
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحا والوهم ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه
النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه مرجوحا والشك ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض مع تساوي طرفيه
عند الذاكر ولما كان الاصول علما استدلاليا والعلوم الاستدلالية تحتاج الى المنطق ذكر المصنف رحمه الله
القواعد المهمة من المنطق اقتداء بالغزالي رحمه الله تعالى قص والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا
ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما شرح اعلم ان المراد بالنسبة اسناد شيء الى شيء بالنفي او
الاثبات وبالمفرد ما يقابله فانه فرض النسبة لا يستلزم التركيب مطلقا وما ليس بنسبة لكونه مقابلا لها
مفردا لان المفرد مقابل المركب والعلم قسمان علم بمفرد مثل علمنا بمعنى الانسان والكاتب وعلم بنسبة لا بمعنى
حصول صورتها في العقل فانه من قبيل الاول بل بمعنى ايقاعها او انتزاعها اعني الحكم مثل حكمنا بان الانسان
كاتب او ليس بكاتب ويسمي المنطقيون الاول تصورا والثاني تصديقا وبعض العلماء يسمي الاول معرفة والثاني علما
تاسيا بقول النحاة ان المعرفة يتعدى الى مفعول واحد والعلم الى مفعولين وقال بعض الشارحين علم
النسبة الحكم والمفرد ما ليس بحكم والعلم بما ليس بحكم يندرج تحته العلم بنفس النسبة وحقيقتها وهو ظاهر وعلم
تعلق بالحكم لا بحسبه بل بحصوله هو التصديق والتصديق ليس بحكم وان ذهب اليه بعض المتاخرين اذ التصديق قسم من
العلم والحكم ليس بقسم منه وتوقفه عليه لا يقتضي ان يكون قسما منه لجواز ان يكون توقف المشروط على الشرط
وهذا الكلام لا يخلو عن خبط لانه جعل العلم بحصول الحكم تصديقا لا الحكم نفسه والنسبة حكما ولقائل ان يقول
ان العلم بحصول الحكم ان كان تصور حصول الحكم يلزم ان يكون التصديق تصورا وان كان غيره فليبين ليتصور معناه

اولا ثم يتكلم عليه ثانيا وايضا يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق لان المعلوم خارج عن العلم ولم يقل
احد ان الحكم خارج عن التصديق بل اختلفوا في انه نفس التصديق او داخل فيه وايضا التصديق والتصور يتقوبان
بعرضان لحصول الحكم لا للعلم به فتسميه الحكم بالتصديق اولى منه فان قيل العلم من مقوله ان ينفعل والحكم اعنى
الايقاع او الانتزاع من مقوله ان يفعل فكيف يصح تقسيمه الى التصديق الذي هو الحكم والى التصور قلت لا
محيص عن هذا الا باحد الامرين احدهما ان لا ينقسم العلم الى التصور والى التصديق بل الى التصور الساذج والى التصور مع   سادجا
التصديق كما فعله الشيخ في الاشارات من حيث قال فكما ان الشي قد يعلم تصورا فكذلك قد يعلم تصورا معه تصديق
والثاني ان يفسر العلم بما هو اعم من الادراك ان يقسم الى التصور والتصديق بان يقال المعاني الذهنية اما الادراك او غيره
والثاني اما الهيئة اللاحقة به اولا والاول اعني الهيئة اللاحقة به اما ان يحتمل احتمال الصدق والكذب اولا
والثاني مثل الهيئات اللاحقة في اقسام النسبة كالتمني والترجي والندا وغيرها والامر المشترك بين الادراك
والهيئة اللاحقة به المحتملة للصدق والكذب وهو المعنى الذهني المقيد بعدم القسمين الاخرين هو العلم ولا شك
انه اذا فسر العلم به ينقسم الى الادراك الذي هو التصور والى الهيئة المذكورة التي هي التصديق ص وكلاهما
ضروري ومطلوب شرح اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري ومطلوب ويعرف الحد من
تعريفهما ص فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفا التركيب في متعلقه كالوجود والشي
شرح اعلم ان التصور اما ان يتقدمه تصور اولا والاول اما ان يكون موقوفا عليه اولا والضروري يتناول القسمين
اعني ما لا يتقدمه تصور وما يتقدمه تصور ولكن لا يتوقف عليه وقوله لانتفا التركيب في متعلقه تعليل لعدم
توقف التصور على تصور يتقدمه وذلك لانه اذا كان متعلقه بسيطا لم يتوقف تصوره على تصور متقدم عليه
وقوله كالوجود والشي مثالان لما يكون تصوره ضروريا ويلزم على هذا التفسير ان يكون كل مركب مطلوبا وهو
خلاف ما ذهب اليه الجمهور كما ذكر وايضا يلزم ان لا يكون البسايط تصورها موقوفا على تصور متقدم عليه وفيه
نظر لجواز ان يكون تصور البسيط موقوفا على تصور لازم خارج عن حقيقته ص والمطلوب بخلافه
اي يطلب مفرداته بالحد شرح اي والتصور المطلوب بخلاف التصور الضروري وهو ما يتقدمه تصور
يتوقف عليه لتحقق التركيب في متعلقه قوله اي يطلب مفرداته يعني مفردات المتصور لكونه مركبا فاذا اريد تصوره
بالحد لا بد ان يطلب اجزاوه اولا ليحد المركب بها والباقي قوله بالحد للسببية اي يطلب مفرداته لسبب حد المركب
وفي بعض النسخ فيحد ص والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه شرح التفسير
المذكور للتصديق موافق لما ذهب اليه الجمهور وحينئذ جاز ان يكون طرفاه كسبيين فما لا يتقدمه تصديق
او يتقدمه تصديق ولكن لا يتوقف عليه وان كان تصور طرفيه او احدهما بالكسب يكون ضروريا ص
والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل شرح اي التصديق المطلوب بخلاف التصديق الضروري اعني يتقدمه
تصديق يتوقف عليه وحينئذ يطلب ذلك التصديق بالدليل لان الموصل الى التصديق المجهول هو الدليل مثال
التصديق الضروري النفي والاثبات لا يجتمعان ومثال التصديق المطلوب العالم حادث ص واورد
على التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب شرح تقريره ان التصور يمتنع ان يكون مطلوبا
لانه اما ان يكون حاصلا او لا وعلى التقديرين يمتنع طلبه اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلب الحاصل واما

اذا لم يكن حاصلا

واما اذا لم يكن حاصلا فلامتناع توجه الطلب نحوه لان ما لا يكون مشعورا به يمتنع ان تكون النفس طالبة له ص
واجيب بانه يشعر بها بوجه او بغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعين شرح تقرير الجواب ان يقال
لا نسلم ان التصور ان كان حاصلا يمتنع طلبه لان التصور قابل للشدة والضعف فيجوز ان يكون الماهية التي يطلب
تصورها مشعورا بها من جهة عارض من عوارضها بحيث لم يتميز في الذهن عن غيرها الذي هو مشعور به ايضا
من جهة عارض من عوارضه والمطلوب تصورها على وجه يعين به بحيث يمتاز عن غيرها وان حصل ان تصور الشي
قد يكون ضعيفا بحيث لا يعين حقيقته بذلك التصور في الذهن ولا يتميز عن غيره وقد يكون بحيث يعين به حقيقته
ويتميز عن غيره فيه والحصول بالاعتبار الاول لا يمنع طلبه بالاعتبار الثاني ص واورد ذلك على التصديق شرح
تقريره كما في التصور ص واجيب بانه يتصور النسبة سلبا او ايجابا ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور
النسبة حصولها والا لزم النقيضان شرح تقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التصديق اذا لم يكن حاصلا يمتنع طلبه
قوله لانه لا يكون مشعورا به قلنا لا نسلم انه اذا لم يكن حاصلا لا يكون مشعورا به لجواز ان يكون النسبة الايجابية او السلبية
متصورة ولا يكون حاصلة فمن حيث التصور يتوجه الذهن نحوه ثم يطلب حصول احدهما اعني الحكم الايجابي او السلبي
على التعيين قوله ولا يلزم الى اخره اشاره الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان النسبة الايجابية او السلبية
اذا كانت متصورة كانت حاصلة فيمتنع طلب حصولها وتقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تصور شي حصوله فلا يلزم من
تصور الحكم الايجابي او السلبي حصوله والا يلزم اجتماع النقيضين اعني الحكم الايجابي والسلبي عند تعقل السلب لان
تعقل السلب لا يمكن الا بعد تعقل الايجاب واضافة السلب اليه اذ السلب المطلق لا تميز له ولا اختصاص ص
وماده المركب مفرداته وصورته هيئته الحاصله شرح اعلم ان جز المركب اما ان يكون المركب معه
بالقوة وهو الماده او بالفعل وهو الصوره ولما كان المركب مع مفرداته بالقوة ومع هيئته الحاصله بالفعل كانت
مفرداته الماده وهيئته الحاصله الصوره والهيئة الحاصلة تاليف الاجزا على وجه يطلق عليها الواحد ص
والحد حقيقي ولفظي ورسمي شرح لما ذكر ان التصور المطلوب يطلب بالحد اراد ان يشير الى معناه واقسامه
واحكامه وشرايطه والحد في اللغة المنع والمراد ههنا المعرف اي الجامع المانع وهو ثلثه اقسام لانه اما ان يكون
بحسب اللفظ او بحسب المعنى ويسمى الاول اللفظي والثاني اما ان يكون مشتملا على جميع الذاتيات اولا والاول الحد الحقيقي
والثاني الرسمي ويدخل فيه الحدود الناقصة وهو غير بعيد لانه لا يفيد الا اثر من المحدود ولان الناقص لا يفيد كنهه
حقيقة الشي ص فالحقيقي ما انبا عن ذاتياته الكلية المركبة شرح اي الحد الحقيقي معرف دل على جميع
الذاتيات الكلية المجتمعة فقوله ما انبا كالجنس وقوله عن ذاتياته يخرج التعريف بالعرضيات وببعض الذاتيات
وقوله الكلية يخرج عنه المشخصات فانها ذاتية للشخص من حيث هو شخص لكن لا يحد بها لان الحد للكليات لا للمشخصات
وقوله المركبة يخرج الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على وجه يحصل الصوره وحدانية مطابقة فلم يكن حدا فانه لا
يسمى حدا حقيقيا ص والرسمي ما انبا عن الشي بلازم له مثل الخمر مايع يقذف بالزبد شرح اي الحد الرسمي معرف
انبا عن الشي بلازم له اي مختص به دون غيره لان اللام للاختصاص واحترز به عن العرض المفارق كالضاحك بالفعل   مع مقابله
للانسان فانه لا يفيد التعريف وفي المثال المذكور نظر لانه غير لازم مختص بل عرض مفارق لكن لا مناقشة في المثال
ص واللفظي ما انبا بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر شرح اي الحد اللفظي انبا عن الشي بلفظ اظهر   معرف
مرادف فقوله بلفظ يخرج الحد الحقيقي والرسمي وبقوله اظهر يخرج عنه اللفظ الاخفى والمساوي وبقوله مرادف

خرج عنه اللفظ الاظهر المباين وفي تعريف الحد اللفظي مؤاخذه لان الخمر ما انبا عن العقار بلفظ اظهر مرادف
بل انبا عن نفسه ويمكن ان يدفع بالعنايه وهو ان يقال المحدود بالحد اللفظي معنى العقار من حيث هو موضوع له
العقار والحد معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر ولا شك ان معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر انبا عن معنى
العقار من حيث هو موضوع له العقار بلفظ وهو اظهر مرادف له قص وشرط الجميع الاطراد والانعكاس
اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى شرح شرط الحدود الثلثه الاطراد والانعكاس من جانب الوجود اي
اذا وجد الحد وجد المحدود والانعكاس اي الاستلزام من جانب العدم اي اذا عدم الحد عدم المحدود والحاصل
ان الحد يجب ان يكون مساويا للمحدود والا كان اعم او اخص وهما لا يصلحان للتعريف اما الاعم فلانه لا دلالة
له على الاخص اصلا ولانه لا يفيد التمييز واقل مراتب التعريف التمييز واما الاخص فلانه اخفى من الاعم لانه اقل
وجودا منه ولما ذكر الذاتي في تعريف الحد الحقيقي اراد ان يشير الى معناه قص والذاتي ما لا يتصور فهم الذات
قبل فهمه كاللونيه للسواد والجسميه للانسان شرح الذاتي ما لا يتصور اي يمتنع فهم الذات قبل فهمه مثل
اللونيه للسواد والجسميه للانسان الاول مثال لذاتي العرض والثاني لذاتي الجوهر والذاتي بهذا التفسير متناول
لنفس الماهيه ولاجزايها فانها لا يمكن فهم الذات قبل فهمها وقيل ان هذا التعريف غير مانع ضروره صدقه على اللازم
البين للجنس وهو وهم لان اللازم البين للجنس لا يلزم ان يكون فهمه قبل فهم النوع ولا معه وتقدم فهم الجنس على فهم
النوع لا يقتضي تقدم فهم لازمه القريب عليه قص ومن ثم لم يكن للشي حدان ذاتيان شرح
اي ومن اجل ان فهم الذات لا يتصور قبل فهم الذاتي لم يكن لشي واحد حدان ذاتيان لان الحد الذاتي للشي يستلزم
تصوره تصور حقيقه الشي فاذا تصور حقيقه المحدود بالحد الاول فالحد الثاني ان كان عين الاول لم يكن لشي
واحد حدان ذاتيان وقد فرض خلافه هذا خلف وان كان غير الاول وقد تصور الماهيه بدونه ضروره
تصورها بالحد الاول يلزم ان لا يكون الحد الثاني ذاتيا له ضروره فهم الذات بدونه هذا خلف ويمكن
ان يقرر على هذا الوجه وهو ان يقال ومن اجل ان الذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لم يكن لشي واحد حدان
ذاتيان لان الحد الذاتي ما يفيد فهم الذات وفهم الذات لا يتصور الا بعد فهم جميع ذاتياته فالحد الذاتي ما يشتمل
على جميع الذاتيات ولا تعدد لجميع الذاتيات قص وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي شرح
وقد يعرف الذاتي بما لا يعلل بعلة ومعناه ان الذات لا تحتاج في اتصافها بالذاتي الى علة مغايره لعلة الذات
فان السواد لون لذاته لا لشي اخر جعله لونا وقد يعرف الذاتي ايضا بالترتيب العقلي ومعناه انه يتقدم على
الذات في الوجودين اعني الذهني والخارجي وفي العدمين اي متى وجد الذات باحد الوجودين يحكم العقل بان
الذاتي وجد قبلها ومتى عدمت باحد العدمين يحكم بان الذاتي عدم قبلها لان التقدم في جانب الوجود بالنسبه
الى جميع الاجزاء لان الكل لا يوجد الا اذا وجد جميع اجزائه وفي جانب العدم بالنسبه الى جزء واحد لان الكل
ينتفي بانتفاء جزء واحد ولو فسر الترتيب بترتب تعقل الذاتي على تعقل الشي بحيث لا يتخلف عنه لم يستقم
والا يلزم ان يكون الذاتي متاخرا في التعقل عن الشي لان الترتب يقتضي التاخر وهو باطل لان تعقل الذات
يمتنع قبل تعقل الذاتي قص وتمام الماهيه هو المقول في جواب ما هو وجزؤها المشترك
الجنس والمميز الفصل والمجموع منها النوع شرح لما فسر الذاتي اراد ان يبين انحصاره في الجنس والفصل
والنوع اعلم ان لكل شي حقيقه هو بها هو وهي مغايره لجميع ما عداها لازما كان او مفارقا وتسمى تلك

الحقيقه

الماهيه وسوال السايل بما هو بحسب ما يقتضيه اللغه هو طلب حقيقه الشي فوجب ان يجاب
بتمام الماهيه ليكون الجواب مطابقا للسوال فتمام ماهيه الشي هو المقول في جواب ما هو كالحيوان
الناطق المقول في جواب السوال بما هو عن الانسان وتمام جزء الماهيه المشترك هو الجنس كالحيوان
بالنسبه الى الانسان فانه تمام المشترك بين الانسان وبين غيره من الحيوانات وتمام الجزء المميز
لها كالناطق بالنسبه الى الانسان هو الفصل ووجه الحصر ان الذاتي اما تمام ماهيه الشي او
داخل فيها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهيه وغيرها
او لا والاول هو الجنس والثاني هو الفصل سوا اختص بها او لم يختص اما اذا اختص بها فظاهر واما اذا لم
يختص بها فلانه ح لا يكون جزءا لجميع الماهيات والا لا ينفي البسايط فيكون جزءا لبعضها دون بعض
فيميزها عما لا يكون جزءا له فيكون فصلا فان قيل على الوجه الذي ذكر المصنف لم ينحصر الجزء في الجنس والفصل
لجواز ان يكون ماهيه مركبه من امرين او امور متساويه فلم يكن شي منها جنسا ولا فصلا ضروره عدم
اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء المميز اجيب بان هذا الاحتمال غير مطابق للوجود ومخالف لاصول
القدما ولنا برهان دال على امتناعه بهذا الكتاب والمركب من الجنس والفصل النوع اعني الاضافي وقيل
يريد به النوع المطلق وهو وهم لان النوع يطلق على الاضافي والحقيقي بالاشتراك اللفظي لا المعنوي
حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق اللهم الا ان يراد بالمطلق غير ما فهمنا منه فح يكون اصطلاحا
جديدا قص والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقه وكل من المختلف النوع ويطلق النوع على ذي
احاد متفقه الحقيقه فالجنس الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسيط بالعكس شرح لما ذكر الجنس
والنوع اراد ان يذكر رسمهما فقوله ما اشتمل اي مقول في جواب ما هو اشتمل على مختلف بالحقيقه فبقوله في جواب
ما هو خرج الفصل والخاصه والعرض العام لان شيئا منها غير مقول في جواب ما هو وبقوله بالحقيقه خرج
النوع لانه مقول في جواب ما هو مشتمل على مختلف بالعدد لا بالحقيقه وكل من المختلف الذي يقال عليه وعلى غيره
الجنس في جواب ما هو النوع بمعنى الاضافي واللام في المختلف للعهد والمعهود قوله مختلف بالحقيقه فخرج عنه
الفصل والخاصه والعرض العام لان الجنس لا يقال على شي منها في جواب ما هو الا انه يشكل بالصنف
والشخص فان الجنس مقول في جواب ما هو على اصناف الانواع واشخاصها وقيل اللام في المختلف للعهد
اي المختلف لذاته بالحقيقه فلا يرد النقض بالصنف والشخص لان اختلاف الشخص والصنف بالحقيقه لا
لذاته بل بواسطه النوع وهو ضعيف لان المعهود مختلف بالحقيقه لا مختلف بالحقيقه لذاته ويمكن ان يجاب
عن الاشكال بانه اراد بالحقيقه في قوله مختلف بالحقيقه الماهيه من حيث هي هي من غير اعتبار العوارض
اللاحقه بها المصنفه او المشخصه واللام في قوله بالحقيقه يفيد هذا المعنى وح يخرج عنه الجنس والصنف
لان اختلافها بالعوارض والنوع يطلق على معنى اخر ويسمى نوعا حقيقيا وهو ذو احاد اي مقول في جواب ما
هو ذو احاد متفقه بالحقيقه فبقوله في جواب ما هو خرج الفصل والخاصه والعرض العام وبقوله متفقه
بالحقيقه خرج الجنس والفرق بينهما ان الجنس الوسط كالجسم النامي نوع بالمعنى الاول لان فوقه جنس
يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو ولا يكون نوعا بالمعنى الثاني ضروره كونه مقولا في جواب ما هو
على مختلفه بالحقيقه وهي الانواع المندرجه تحته والبسايط اعني الماهيات التي لا جزء لها كالوحدة

لا يكون ذكره

والنقطه بالعكس اي يكون نوعا بالمعنى الثاني ضروره كونها مقوله في جواب ما هو على المتفقه بالحقيقه التي هي
افرادها ولا يكون نوعا بالمعنى الاول ضروره عدم اندراجها تحت جنس والا لم يكن بسايط فص
والعرض بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهيه بعد فهمها كالفرديه
للثلاثه والزوجيه للاربعه ولازم في الوجود خاصه كالحدوث للجسم والظلاله والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد
الغراب والزنجي وقد يزول كصفره الذهب شرح العرض بخلاف الذاتي وهو ما يمكن فهم الذات قبل فهمه
وهو ينقسم الى لازم وعارض لانه ان لم يمكن مفارقته عن الشي فهو اللازم والا فهو العارض فقوله فاللازم
ما لا يتصور مفارقته اي لا يمكن انفكاكه واللازم قسمان لازم للماهيه بعد فهمها اي يلزم فهمه بعد فهم الماهيه
من حيث هي هي كالفرديه للثلاثه والزوجيه للاربعه فانه يلزم فهم الفرديه بعد فهم ماهيه الثلاثه وكذا الزوجيه
للاربعه وانما قال بعد فهمها ليخرج عنه الذاتي وان كان لا حاجه اليه لانه خرج بتقييد العرضي الا انه ذكره تاكيدا
ويمكن ان يقال خرج بقوله بعد فهمها لازم الماهيه في الوجود فانه لا يلزم فهمه بعد فهمها ولازم في الوجود اي يلزم
الماهيه في الوجود ولا يلزمها في الفهم والتصور ولهذا قال خاصه كالحدوث للجسم فانه يلزمه في الوجود ولا
يلزم فهمه بعد فهم الجسم ولذلك اختلف في حدوث الجسم بعد تصوره وكالظل للجسم فانه لازم لماهيه الجسم في
الوجود لا في الفهم والفرق بين المثالين ان الاول لازم للجسم في الوجود من غير اعتبار شرط والثاني
لازم له في الوجود بشرط ان يكون كثيفا مقابلا للمضي لانه لو لم يقيد بذلك لكان عرضيا مفارقا ولا يمتنع ان يكون
العرض باعتبار لازما وبدونه مفارقا والعارض بخلاف اللازم وهو ما يمكن مفارقته عن الشي وان
لم يفارق ابدا لان دوام الثبوت لا ينافي امكان السلب والعرض المفارق قد لا يزول سوا عرض بعد وجود
المعروض كسواد الغراب او مع وجوده كسواد الزنجي وقد يزول كصفره الذهب فص وصوره الحد
الجنس الاقرب ثم الفصل شرح لما كان الحد الحقيقي مركبا من الذاتيات وقد علم ان كل مركب له ماده وصوره
اراد ان يشير الى ماده الحد الحقيقي وصورته ولما كان ذكر الصوره مستلزما لذكر الماده من غير عكس خص
الصوره بالقصد فقال وصوره الحد اي الحقيقي لان اللام فيه للعهد والمعهود الحد الحقيقي الجنس الاقرب ثم الفصل
ومعناه ان الهيئه الحاصله بسبب وضع الجنس الاقرب اولا ثم الفصل ثانيا هي صوره الحد الحقيقي لانه لو لم
يوضع كذلك لم يحصل للحد صوره وحدانيه مطابقه للمحدود كما هو عليه ويتبين من ذلك ان ماده الحد الحقيقي
الجنس الاقرب والفصل وانما اختار لفظه ثم على الفا لانه تفيد تاخر الفصل عن الجنس بلا لزوم لان ثم
للتراخي فيجوز ان يكون المتاخر متخلفا عن المتقدم بخلاف الفا فانه للتعقيب فلو اتى به بدل ثم لكان
مشعرا بعدم تخلف الفصل عن الجنس والواقع بخلافه ولما ذكر صوره الحد الحقيقي ومادته اراد ان يشير الى
خلل كل واحد منها فبدا بخلل الصوره لان الصوره اقرب الى المحدود من الماده فص وخلل ذلك
نقص شرح اي خلل الحد الصوري من الحقيقي بان يوضع الفصل اولا نقص لانه لم يحصل للاجزاء
صوره وحدانيه مطابقه للمحدود كما هو عليه لكن لا يكون خطا لان الحدود الناقصه صحيحه لتمييزه المحدود
عن غيره تمييزا ذاتيا فص وخلل الماده خطا ونقص شرح اي خلل ماده الحد الحقيقي قسمان لانه اما
من جهه المعنى وهو خطا او من جهه اللفظ وهو نقص فص فالخطا جعل الموجود والواحد جنسا

وجعل العرضي الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد شرح اعلم ان الخطا
على انواع منها ان يجعل العرض العام جنسا كجعل الموجود والواحد جنسا للانسان موجود ناطق او واحد
ناطق ومنها ان يجعل الخاصه المفارقه مكان الفصل كما يقال في تعريف الانسان انه الحيوان الكاتب فان الكاتب
عرضي خاص بنوع الانسان وقد جعل فصلا له فلا ينعكس الحد لوجود المحدود بدونه ضروره وجود الشي بدون
خاصته المفارقه ومنها ان يترك بعض الفصول كترك المايت في حد الانسان عند من يجعل الناطق مشتركا بين
الانسان والملايكه فلا يطرد الحد ضروره وجود الحد بدون المحدود في الملايكه وخلل الاول منشاه الثلاثه
من جهه الماده اذ وضع العام ثم قيد بالخاص فوقع الصوره غير محله فلا يكون الخلل الا من جهه الماده ص
وتعريفه بنفسه مثل الحركه عرض نقله والانسان حيوان بشر شرح ومن انواع الخطا تعريف الشي بنفسه
اي بما اشتمل على نفس المحدود كما في المثالين المذكورين فان تعريف الانسان والحركه مشتمل على البشر والنقله وهما
نفس الانسان والحركه والفرق بين المثالين ان المحدود في الاول عرض وفي الثاني جوهر وانما اختص الخلل فيهما
بالماده لانه اخذ فيهما نفس الشي مكان الفصل ص وجعل النوع والجز جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشره خمسه
وخمسه شرح ومن انواع الخطا اخذ نوع الشي او جزء الغير المحمول مكان جنسه مثال الاول قولنا الشر ظلم
الناس فان الظلم نوع من الشر اخذ مكان جنسه ومثال الثاني قولنا العشره خمسه وخمسه فان الخمسه غير
محموله على العشره وقد اخذت مكان جنسها والخلل في المثالين انما اختص بالماده لانه اخذ فيهما غير الجنس مكانه
مثل الاقسام الستة كما تقع في الحد الحقيقي فقد تقع في الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفه وفيه نظر
لان الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفه لم يوخذ فيه جنس ولا فصل فكيف يمكن ان يوخذ غيرهما مكانهما والاولى
ان يقال لما كان الحد الرسمي على الوجه الذي اعتبره المصنف متناولا للحدود الناقصه التامه والحدود الناقصه
جاز ان يشتمل على الجنس والفصل فمن هذه الجهه يمكن ان يقع الخطا المذكور في الحد الرسمي والمذكور عقيب الرسمي
يختص به اذ لا مدخل للخفا والتوقف في الذاتي ص ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا الاخفى مثله ولا الاخفى ولا
ما يتوقف تعقله عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس
فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس شرح اللام في اللازم للعهد والمعهود اللازم
المختص اي ويختص الحد الرسمي باللازم المختص الظاهر لانه لو لم يكن لازما لجاز صدق المحدود بدونه فيلزم عدم الانعكاس
ولو لم يكن مختصا لجاز صدقه بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد ولو لم يكن ظاهرا لم يفد لان المساوي في الظهور
والخفا عند العقل لا يصلح للتعريف لامتناع الترجيح من غير مرجح وكذا الاخفى لامتناع ترجيح المرجوح
وكذا ما يتوقف تعقله على تعقل المحدود لامتناع توقف الشي على ما يتوقف عليه مثال تعريف الشي بما يساويه في الظهور
والخفا قولنا الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد فقد عرف الزوج بالفرد وهما متساويان عند العقل في الظهور والخفا وقوله
وبالعكس اي مثل الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد ومثال تعريف الشي بالاخفى قولنا النار جسم كالنفس فان النفس
اخفى من النار عند العقل وقد عرف النار بها ومثال التعريف الذي بما يتوقف تعقله على الشي قولنا الشمس كوكب نهاري
فانه عرف الشمس بالنهار والنهار يتوقف تعقله على تعقل الشمس لان النهار عبارة عن وقت طهور الشمس فوق الافق كل واحد من

شرح

السلته أردأ مما قبله فلهذا أخّر عنه ص والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبه والمشتركة
والمجازيه ش اعلم ان النقص وهو الخلل في المادة من جهة اللفظ انما يكون باستعمال الفاظ غريبه
بالنسبة الى السامع كتعريف الحلو بالدبس مثلا والفاظ مشتركة نحو الشمس عين او مجازيه نحو
الطواف صلاة وانما اخر النقص اللفظي عن الخطا وان كان اقرب الى النقص الصوري لانه يتعلق بقسمي الحقيقي
والرسمي من جهة اللفظ دون المعنى ص ولا يحصل الحد ببرهان لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم
عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزما لتعين المحكوم عليه ش اي لا يمكن اقامة البرهان على ثبوت الحد
للمحدود لان البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قدر البرهان في الحد يلزم ان
يكون مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه اي مستلزما لثبوت عين المحدود لنفسه لان البرهان
اذا كان مستلزما لثبوت الحد الذي هو جميع اجزاء المحدود للمحكوم عليه الذي هو المحدود لكان مستلزما
لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه لان ثبوت الشي للشي انما يكون بواسطة ثبوت اجزائه له فما يكون علة لثبوت
اجزاء شي لشي يكون علة لثبوته له وهو محال لان يتوقف ثبوت الشي لنفسه وثبوت اجزائه له على غيره
لان الحكم بثبوت الشي لنفسه وثبوت اجزائه له لا يتوقف الا على تصوره وتصور اجزائه وانما
سمي البرهان وسطا لانه هو الواسطة للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في النتيجة وعلى الوجه
الذي قررنا يندفع ما قيل ان الحد ليس نفس المحدود فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه ص
ولان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود فيكون الدليل
عليه موقوفا على تعقل المحدود والحد والحكم بثبوت احدهما للاخر فلو دل على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت
الحد للمحدود موقوفا على الدليل وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود ضرورة استفادة تعقل
المحدود من ثبوت الحد له فيكون تعقل المحدود موقوفا على الدليل عليه والدليل عليه موقوف على تعقله
فيلزم الدور وهو محال فان قيل لا نسلم لزوم الدور لان الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل
المحدود باعتبار ما لا على تعقل حقيقته وتعقل حقيقة المحدود موقوف على الدليل فلا يكون دورا اجيب
عنه بان المثبت بالدليل ثبوت الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية وتصوره بهذه الحيثية يوجب
تصور المحدود بحقيقته فيكون الدليل عليه موقوفا على تعقل المحدود بحقيقته فيلزم الدور ص
فان قيل فليلزم في التصديق ش هذا نقض اجمالي للدليل الثاني وتوجيهه ان يقال الدليل
الذي ذكرتم على امتناع اكتساب الحد بالدليل مثله في التصديق جار في بيان امتناع اكتسابه بالدليل
لان الدليل على التصديق موقوف على تعقل التصديق فلو كان التصديق مستفادا من الدليل لزم الدور فلو صح
الدليل قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها ش اجاب عنه المصنف
بانا لا نسلم ان مثل الدليل المذكور جار في التصديق قوله لان الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق
فلو كان التصديق مستفادا منه لزم الدور قلنا لا نسلم ان التصديق لو كان مستفادا من الدليل لزم الدور
التصديق بالدليل والثاني ظاهر الفساد لما تقدم مثله ص

وذلك

وذلك لان دليل التصديق على ثبوت النسبة او نفيها اعني الحكم الايجابي او السلبي لا على تعقل النسبة
الايجابيه او السلبيه فيكون ثبوت النسبة او نفيها موقوفا على الدليل لا تعقلها والدليل على ثبوت النسبة او
نفيها موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور بخلاف ما نحن بصدده فان الدليل موقوف على تعقل المحدود
وتعقل المحدود موقوف على الدليل فيكون دورا ص ومن ثم لم يمنع الحد ش اي ومن
اجل ان الحد لا يحصل بالدليل لا يجوز ان يمنع الحد بان يقال لم قلتم بان الانسان هو الحيوان مثلا والا لوجب على الحاد
اقامة الدليل عليه لان المنع يشعر بطلب الدليل والدليل عليه ممتنع اعلم ان المنع وضع في اللغة للمكان المشار اليه
ولما كان امتناع الدليل على الحد اصلا لامتناع منع الحد والاصل كالمحل بالنسبة الى الفرع عبر عنه ثم مجازا ص ولكن
يعارض ويبطل بخلله ش لما ذكر ان الحد لا يمنع اراد به طريقة المنازعة فيه وهو المعارضة وابطاله باثبات
خلله والمعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة وفي الحد انما يمكن بان يراد حد اخر راجح عليه بوجه من الوجوه او مساوله
والخلل اما في طرده او عكسه او غيرهما من الشرايط المعتبرة في الحد فاثباته يبطل الحد ص اما اذا قيل
الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة او شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية ش اعلم ان ما ذكر
من امتناع تحصيل الحد بالدليل مخصوص بما اذا قصد بذكر الحد تعريف الحقيقة اما اذا قصد به مدلوله لغة او شرعا
فلا يمتنع اثباته كما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد بذكر الحيوان الناطق انه مدلول الانسان لغة او شرعا
فلا يمتنع اثباته بالدليل ولهذا استدرك بقوله اما وانما لا يمتنع اثباته بالدليل لان الحاد حينئذ يدعي بان مدلول
لفظ الانسان هو الحيوان الناطق شرعا او لغة فيمكن اثبات ان اهل اللغة او الشرع ارادوا بهذا اللفظ هذا
المعنى والدليل على ذلك النقل من اهل اللغة او الشرع بخلاف تعريف الماهية لان معناه ان ماهية الانسان متصورة
من الحيوان الناطق ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا ولما فرغ من بحث التصور وما يتعلق به من الحدود والذاتيات
شرع في التصديق وما يتعلق به من العكس والنقض والدليل والبرهان ص ويسمى كل تصديق قضيه
ويسمى في البرهان مقدمات ش التصديق المركب الذي يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية ويراد فيها القول
الجازم والخبر وتسمى القضايا التي هي اجزاء البرهان اي القياس مقدمات لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس
ص والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني اما مبين جزئيته او كليته او لا صارت
اربعة مخصوصة وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة والمحقق في المهملة الجزئية
فاسميت ش هذه قسمة للقضية الحملية الى الجزئية والكلية والمهملة والمخصوصة وبيانه ان الجزء الاول
منها اي المحكوم عليه في القضية الحملية اما ان يكون جزئيا معينا اي مشخصا واحترزنا به عن الجزئي الاضافي او
كليا والاول تسمى مخصوصة كقولنا هذه الصلوة صحيحة والثاني اما ان يكون الحكم فيها على كل الافراد او
بعضها او لم يبين فيها فان بين يسمى جزئية محصورة ان كان الحكم على البعض وسورها وهو اللفظ الدال على
كمية افراد المحكوم عليه بعض وواحد ان كانت موجبة كقولنا بعض العبادة وضوء وليس بعض وبعض ليس
وليس كل ان كانت سالبة كقولنا بعض العبادة ليس بوضوء وان كان الحكم على كل الافراد فتسمى كلية

فيسمى

وسورها كل ان كانت موجبه كقولنا كل وضوء عباده ولا شي ولا واحد وكل ليس ان كانت سالبه كقولنا لا شي من الوضوء بعباده وان لم يبين فيها ان الحكم على كل ما صدق عليه الكلي من الافراد او على بعضه يسمى مهمله كقولنا الانسان في خسر والثاني وهو ان يكون الحكم على نفس مفهوم الكلي لا على ما صدق عليها من الافراد يسمى طبيعيه ان كان الحكم على نفس مفهوم الكلي من غير قيد العموم كقولنا الانسان نوع وهو يسمى عامة ان كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم كقولنا الانسان نوع فان النوع انما صدق على الانسان بقيد العموم ولما لم يكن البحث فيهما اعني في القضيه الطبيعيه والعامه مفيدا ولهذا لم يتعرض لهما في احكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما اعرض المصنف عن ذكرهما في هذا التقسيم فبقي اربع قضايا شخصيه وجزئيه محصوره وكليه ومهمله وكل واحده منها اما موجبه ان حكم فيها بثبوت احد الطرفين للاخر واما سالبه ان حكم فيها برفع هذا الثبوت فينحصر ثمان قضايا والمحصور في المهمله الجزئيه اي يلزم من صدق المهمله الجزئيه وبالعكس اما الاول فلانه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الانسان من الافراد اما كلها او بعضها وعلى التقديرين يصدق الحكم على البعض فيلزم صدق الجزئيه واما الثاني فلانه مهما صدق الحكم على بعض الانسان صدق على ما صدق عليه الانسان من الافراد بالضروره فيلزم صدق المهمله فيكون ذكر الجزئيه في احكام القضايا مغنيا عن ذكر المهمله فلذلك اهملت في احكام القضايا ولم يتعرض لها وما قيل المهمله يحتمل صدقها كليه ويحتمل صدقها جزئيه وعلى التقديرين فالجزئيه محققه والكليه محتمله فلذلك لم يبين فيها الحكم عموما ولا خصوصا بل اهملت سهو وذلك لان تحقق الجزئيه في المهمله واحتمال الكليه فيها بسبب ان الحكم فيها لم يبين عموما ولا خصوصا بل اهملت فكيف يصح تعليل الاهمال بتحقق الجزئيه واحتمال الكليه فيها ص ومقدمات البرهان قطعيه تنتج قطعيه لان لازم الحق حق وتنتهي الى ضروريه والا لزم التسلسل ش اعلم ان البرهان هو القياس اليقيني المنتج لنتيجه قطعيه اي يقينيه فلا بد وان يكون جميع مقدماته قطعيه لان مقدماته لازمه له ولازم الحق حق ولا يلزم ان يكون مقدمات البرهان ضروريه تبتدى منه بنفسها بل يجوز ان يكون جميعها او بعضها مطلوبه قطعيه فتنتج قطعيه بل لا بد وان تنتهي الى الضروريات والا اي وان لم تنته الى الضروريات لزم التسلسل لانه حينئذ يكون تلك المقدمات مكتسبه من مقدمات اخر وتلك ايضا مكتسبه وهلم جرا ويلزم التسلسل ولما كان الدور ايضا تسلسلا الا انه في الامور المتناهيه استغنى بذكر التسلسل عن ذكره ولما الامارات وظنيه او اعتقاديه ان لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما ش اي واما الامارات فتنتج ظنيه او اعتقاديه لا مطلقا بل بشرط ان لا يكون مانع يمنع عن حصول الظن او الاعتقاد وذلك لان الامارات مركبه من الظنيات الصرفه

اومن

الاولى يصدق على بعض افراد الانسان لانه ما صدق عليه الانسان من الافراد

تبع ايله

اومن الاعتقاديات او مختلطه او من واحده منهما ومن القطعيات وعلى التقادير لا يكون الامارات قطعيه بل ظنيه او اعتقاديه والظنيه والاعتقاديه لكن بشرط ان لا يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد الذي هو نتيجه الامارات وبين امر ما اي الامارات المنتجه لها ربط عقلي اي علاقه طبيعيه تقتضي استلزام الامارات لنتاجها اذ لو كان بينهما ربط عقلي لما زال الظن النتيجه او اعتقادها مع قيام موجبهما اعني الامارات والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهر واما بطلان التالي فلانا اذا شاهدنا مثلا مركوب القاضي وخدمه على باب دار حصل لنا الظن بحضور القاضي فيها لمشاهده مركوب القاضي وخدمه على باب الدار اماره للظن بحضور القاضي فيها فاذا دخلنا الدار وظهر غيبته زال الظن المذكور مع قيام موجبه وهو الاماره والمانع اما دليل عقلي او حسي يعارض الاماره اما العقلي فالدليل القطعي الدال على ان بعض الموجود ليس بمحسوس فانه مانع للازم الاماره الداله على ان كل موجود محسوس واما الحسي فكما في المثال الذي ذكرنا ص ووجه الدلاله في المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وقد يحذف احدى المقدمتين للعلم بها ش وجه الدلاله في المقدمتين هي كونهما بحيث يلزم من العلم بهما العلم بالمطلوب ووجه الدلاله اي لميتها وهي السبب الذي لاجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجه هو ان الصغرى خصوص والكبرى عموم وذلك لان الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الاوسط متناول للاصغر وغيره والحكم في الصغرى مخصوص بالاصغر فقط ولا نعني بكون الصغرى خصوصا والكبرى عموما الا هذا واذا كان كذلك اي الصغرى خصوصا والكبرى عموما على الوجه المذكور وجب اندراج الاصغر تحت الاوسط في الحكم بالاكبر على جميع ما صدق عليه الاوسط لان الاصغر من جملتها فيلتقي بالضروره موضوع الصغرى اعني الاصغر ومحمول الكبرى اعني الاكبر اما ايجابا ان كانت الكبرى موجبه او سلبا ان كانت الكبرى سالبه مثال الاول قولنا الوضوء عباده وكل عباده تصح بنيه فانه يلزم منه ان الوضوء يصح بنيه ومثال الثاني قولنا النبيذ مسكر ولا شي من المسكر بحلال فانه يلزم منه ان النبيذ ليس بحلال وانما اختص البيان بالشكل الاول لرجوع الباقي اليه وقد يحذف احدى مقدمتي الدليل للعلم بها وهي اما الصغرى او الكبرى مثال ما اذا كان الصغرى محذوفه قولنا الوضوء يحتاج الى النيه لان كل عباده يحتاج اليها فان الصغرى وهي قولنا الوضوء عباده قد حذفت مثال ما اذا كانت الكبرى محذوفه قولنا الوضوء لا يصح بدون النيه لان الوضوء عباده فان الكبرى وهو قولنا وكل عباده لا تصح بدون النيه قد حذفت ص والضروريات منها المشاهدات الباطنه وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين لا يصدقان احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعاده كاسهال المسهل والاسكار ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكه ش لما ذكر ان مقدمات البرهان لا بد وان ينتهي الى الضروريات اراد ان يشير اليها فذكر ما هو الاشهر منها لا الجميع لان القضايا الحدسيه والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات ولم يذكرهما فلذلك قال منها لان من تفيد التبعيض فلنقتصر ايضا على بيان ما ذكره المصنف وهي خمس الاولى المشاهدات الباطنه وهي القضايا التي يستفيد الانسان التصديق بها من القوى الباطنه وهي ما لا يفتقر الى عقل اي ما لا يفتقر

لا بمعنى الظنيه او الاعتقاديه

القطعي

في حصول طرفيها عند المشاهد الى عقل كالجوع والالم فان حصولهما عند من يشاهدهما لا يفتقر الى
العقل ولذلك يحصل للبهايم والمجانين واما الحكم فيها فيفتقر الى العقل ان كان كليا كما في ساير القضايا
وان كان جزئيا فيفتقر الى العقل ايضا على راي من يقول ان الحاكم مطلقا هو العقل سوا كان الحكم كليا او جزئيا
اذ الحس ظاهرا او باطنا لا حكم له الثانيه الاوليات وهي القضايا التي تحصل بمجرد العقل اي لا يتوقف حكم
العقل بها الا على تصور طرفيها فقط سوا كان تصور طرفيها جزئيا كحكمك اي تصديقك بوجودك او كليا
كتصديقك بان النقيضين يصدق احدهما الثالثه المحسوسات وهي القضايا التي يستفيد الانسان
التصديق بها من الحواس الظاهره كقولنا الشمس مضيئه والنار حاره الرابعه التجربيات وهي قضايا تحصل
بالعاده اي بتكرار المشاهده على وجه يتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه وهي لا تخلو عن قياس خفي مع تكرار
المشاهده وهو انه يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا باسهال المسهل الذي مثاله
هو السقمونيا فان بعد تكرار وقوع الاسهال عقيب ملاقاه المسهل البدن يحصل ذلك الحكم وحكمنا باسكار
المسكر الخامسه المتواترات وهي قضايا تحصل للنفس بالاخبار تواترا اي كثره متواليه موجبه
لسكون النفس سكونا تاما يزول معه الشك بسبب كثره الشهادات بحيث يحيل العقل تواطو الشهدا على الكذب
كحكمنا بوجود بغداد ومكه فصـ وصوره البرهان اقتراني واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم
ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي بنقيضه شـرح لما ذكر ماده البرهان شرع في صورته وهي القول
المولف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر ويسمى المنطقيون قياسا وقد مر فايده القيود المذكوره والقياس
ينقسم الى اقتراني واستثنائي فالاقتراني القياس الذي لا يذكر اللازم اي النتيجه ولا نقيضه فيه بالفعل كقولنا
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان النبيذ حرام وهو لا يكون مذكورا فيه بالفعل ولا نقيضه والاستثنائي
بنقيضه اي ما يكون اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل كقولنا لو كان الوضو عباده لم يصح بدون النيه لكن
الوضو عباده فيلزم منه انه لا يصح بدون النيه وهو مذكور فيه بالفعل وكقولنا لو كان الوضو صحيحا بدون النيه لما
كان عباده لكن عباده ينتج انه لا يكون صحيحا بدون النيه فان نقيضه مذكور فيه بالفعل فصـ فالاول بغير
شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا وهي الحدود فالوسط الحد المتكرر وموضوعه الاصغر
ومحموله الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى شـرح الاول القياس الاقتراني بغير شرط اي لا يكون فيه
مقدمه مشتمله على الشرط وهي المتصله ولا تقسيم اي ولا يكون فيه مقدمه مشتمله على التقسيم وهي المنفصله والحاصل
ان القياس الاقتراني لا يكون فيه متصله ولا منفصله وقيل عليه بانه ينتقض هذا بالقياسات الاقترانيه الشرطيه
واجيب عنه بانه يمكن ان يقال مراده بغير شرط ولا تقسيم انهما غير لازمين في الاقتراني فان الاقتراني لا يلزم
ان يكون فيه متصله او منفصله بخلاف الاستثنائي فانه يلزم ان يكون احدى مقدمتيه متصله او منفصله ويمكن
ان يقال ايضا لما كانت الاقترانيات الشرطيه غير مذكوره في كتب المتقدمين لكونها غير يقينيه الانتاج ولقله الاحتياج
اليها لم يعتبرها المصنف ولم يعدها من القياسات الاقترانيه فلهذا خص الاقتراني بالحملي وسمي المبتدا اعني المحكوم
عليه في القول الذي جعل جز القياس الاقتراني موضوعا وسمي الخبر اي المحكوم به فيه محمولا والموضوع والمحمول في مقدمتي
القياس يسمى حدودا وانما انث الضمير لانها ثلثه والوسط هو الحد المتكرر وموضوعه اي موضوع اللازم اعني النتيجه
يسمى الاصغر ومحموله يسمى الاكبر وذات الاصغر اعني المقدمه التي فيها الاصغر يسمى الصغرى وذات الاكبر اي المقدمه
التي فيها الاكبر تسمى الكبرى فصـ ولما كان الدليل قد يقوم على ابطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشي
والمطلوب

والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفهما شـرح مثال الاول قياس الخلف فان الدليل يقوم على ابطال
نقيض النتيجه والمطلوب النتيجه مثال الثاني ما يقع في الاشكال الثلثه المغايره للاول فانها عند ردها
الى الاول قد يقوم الدليل على اثبات شي والمطلوب عكسه كما سيجي في موضعه مفصلا فلذلك احتيج
الى تعريف التناقض والعكس وبيان شرايطهما واحكامهما فصـ فالنقيضان كل قضيتين
اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى وبالعكس شـرح لما كان بيان العكس متوقفا على التناقض من غير عكس
بدا بالتناقض فقال النقيضان كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى وبالعكس اي اذا كذبت
احدهما صدقت الاخرى واحترز بالقيد الاخير عن ساير المتقابلين فانه اذا صدق احدهما كذب الاخر لكن لا يلزم
من كذب احدهما صدق الاخر لجواز خلو المحل عنهما ويلزم على هذا التعريف كون القضيه مع لازم نقيضها المساوي
متناقضين لانه اذا صدق احدهما كذبت الاخرى وبالعكس كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق والاولى
ان يقال النقيضان كل قضيتين يستلزم صدق احدهما لذاته كذب الاخرى وبالعكس فيخرج القضيه مع لازم
نقيضها المساوي لانه وان استلزم صدق احدهما كذب الاخرى لكن لا لذاتها بل بواسطه لازمها المساوي
فصـ فان كانتا شخصيتين فشرطهما ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا النفي والاثبات فيتحد الجزان
بالذات والاضافه والجز والكل والقوه والفعل والزمان والمكان والشرط شـرح لما ذكر تعريف النقيضين
شرع في بيان شرايطهما فبدا بشرايط القضايا الشخصيه لكونها عامه فان كانت القضيه شخصيه فشرطها في ان
تكون نقيضا لشخصيه اخرى ان لا يكون بين الشخصيتين اختلاف في المعنى الا الاختلاف بالنفي والاثبات وانما قيد الاختلاف
بقوله في المعنى ليدخل فيه نحو هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما متناقضان مع اختلافهما بغير النفي والاثبات
وهو الاختلاف باللفظ واذا اشترط اتحاد الشخصيتين في غير النفي والاثبات يجب ان يتحد الجزان اي الموضوع والمحمول
بالذات اي بالمعنى كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وبالاضافه كقولنا زيد اب لعمرو وزيد ليس باب لعمرو وبالجز والكل
كقولنا الزنجي اسود كله الزنجي ليس باسود كله وكذا الجز وبالقوه والفعل كقولنا الخمر مسكر بالقوه الخمر ليس بمسكر بالقوه
وكذا الفعل وبالزمان كقولنا زيد جالس في هذا الزمان زيد ليس بجالس في هذا الزمان وبالمكان كقولنا زيد جالس في الدار
وزيد ليس بجالس في الدار وبالشرط كقولنا الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وانما اشترط في تناقض الشخصيتين اتحادهما في هذه الامور لانه لو اختلفتا في واحد منها لم يتحقق التناقض بينهما
فصـ والا لزم اختلاف الموضوع في الكم لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكليه مثل كل انسان كاتب
لان الحكم بعرض خاص بنوع وان يصدقا في الجزئيه لانه غير معين فبعض الكليه المثبته جزئيه سالبه
وبعض الجزئيه المثبته كليه سالبه شـرح اي وان لم تكن القضيه شخصيه بل محصوره يلزم مع الشرايط المذكوره
في الشخصيه اختلاف الموضوع في القضيتين بالكم اي بالكليه والجزئيه والحاصل انه يجب ان يكون الموضوع
في احداهما كليا وفي الاخرى جزئيا لانه ان اتحد الموضوع في القضيتين بالكم جاز ان يكذبا في الكليه مثل قولنا
كل انسان كاتب لا شي من الانسان بكاتب لان الحكم بالكاتب على الانسان حكم بعرض خاص به غير شامل لجميع
افراده فلا يصدق السلب عن كل افراده ولا الثبوت لكلها ضروره ثبوته لبعض الافراد وسلبه عن بعضها وان
يصدقا اي وان اتحد الموضوع في القضيتين بالكم جاز ان يصدقا في الجزئيه كقولنا بعض الانسان كاتب بعض الانسان
ليس بكاتب لان الموضوع في القضيه الجزئيه غير متعين فيجوز ان يكون البعض المحكوم عليه بالسلب غير البعض
المحكوم عليه بالايجاب فيجوز صدقهما معا واذا تبين ان اختلاف الموضوع بالكم شرط في تناقض المحصورتين فبعض القضيه
الكليه المثبته اي الموجبه قضيه جزئيه سالبه كقولنا كل انسان حيوان فان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان وبعض

القضيه الجزئيه الموجبه سالبة كليه كقولنا بعض الحيوان انسان فان نقيضه لا شي من الحيوان بانسان
واذا كانت السالبه الجزئيه نقيضا للموجبه الكليه والسالبه الكليه نقيضا للموجبه الجزئيه تكون
الموجبه الكليه نقيضا للسالبه الجزئيه والموجبه الجزئيه نقيضا للسالبه الكليه لان التناقض انما يتحقق
من الجانبين قص وعكس كل قضيه تحويل مفرديها على وجه على وجه يصدق شرح لما ذكر التناقض
شرع في بيان العكس وبدا بالعكس المستوي وهو عباره عن تحويل مفرديها اي تبديل كل واحد من طرفي القضيه
اعني المحكوم عليه وبه بالاخر فيتناول عكس الحمليات والشرطيات لان المحكوم عليه يتناول الموضوع والمقدم
والمحكوم به يتناول المحمول والتالي وقوله على وجه يصدق فيه نظر لانه يلزم منه ان يكون قولنا بعض الانسان
حيوان عكسا لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان لانه يصدق عليه هذا التعريف لانه بدل كل من الطرفين بالاخر على
وجه يصدق وليس كذلك بالاتفاق لان عكس السالبه لا يكون موجبه والعكس اللهم الا ان يقال مراد المصنف
من قوله على وجه يصدق انه على وجه متى صدق الاصل صدق العكس لان بقاء الصدق بهذا المعني شرط في العكس
لان العكس لازم للاصل وصدق اللازم شرط في صدق الملزوم ويجب ان يعتبر بقاء الكيف ايضا لان الجمهور اصطلحوا
على هذا قص فعكس الكليه الموجبه جزئيه موجبه وعكس الكليه السالبه مثلها وعكس الجزئيه الموجبه
مثلها ولا عكس للجزئيه السالبه شرح عكس الموجبه الكليه جزئيه موجبه لانه اذا صدق قولنا
كل ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا لا شي من ب ج فنجعل الكبرى للاصل هكذا
كل ج ب ولا شي من ب ج ينتج لا شي من ج ج هذا خلف ولا تنعكس الموجبه الكليه الى الموجبه الكليه
لجواز كون المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل انسان حيوان فانه لا يصدق كل حيوان انسان
في عكسه وعكس الكليه السالبه مثلها اي السالبه الكليه لانه اذا صدق لا شي من ج ب وجب ان يصدق
لا شي من ب ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض ب ج فنجعله صغرى للاصل هكذا بعض ب ج ولا شي من ج ب
ينتج ليس بعض ب ب هذا خلف وعكس الموجبه الجزئيه مثلها اي الموجبه الجزئيه بيانه كما في الموجبه الكليه
ولا عكس للسالبه الجزئيه لانه يصدق قولنا ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق في عكسه ليس بعض الانسان
حيوانا هذا اذا كانت السالبه الجزئيه غير الخاصتين واما الشرطيات فالمنفصله منها لا تنعكس لان مقدمها
لا يتميز عن تاليها بالطبع واما المتصله فعكسها على قياس عكس الحمليات وسانها لبيانها قص واذا عكست
الكليه الموجبه بعكس مفرديها صدقت وثم انعكست السالبه سالبه شرح لما ذكر العكس المستوي
اراد ان يشير الى عكس النقيض وهو عباره عن تبديل كل من طرفي القضيه بنقيض الاخر مع بقاء الكيف
والصدق واذا عكست الموجبه الكليه لا الجزئيه فانها لا تنعكس عكس النقيض بنقيض مفرديها اي بدل
كل من طرفي الموجبه الكليه بنقيض الاخر صدقت مثلا اذا صدق كل ج ب وجب ان يصدق كل ما ليس ب
ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا ليس كل ما ليس ب ليس ج ويستلزم بعض ما ليس ج وهو منعكس
بالعكس المستوي الى قولنا بعض ج ليس ب وكان الاصل كل ج ب هذا خلف وانما قلنا ان الموجبه الجزئيه لا
تنعكس بعكس النقيض لانه يصدق بعض الحيوان هو لا انسان ولا يصدق في عكس نقيضه بعض الانسان لا حيوان
ومن ثم اي ومن اجل ان الموجبه الكليه تنعكس عكس النقيض الى الموجبه الكليه انعكست السالبه كليه او جزئيه
بعكس النقيض الى السالبه الجزئيه لانه يتم بيانه بواسطة عكس النقيض للموجبه الكليه مثلا اذا صدق بعض
ج ليس ب وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ما ليس ب ليس ج

وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ج ب وقد كان الاصل ليس بعض ج ليس ب هذا خلف واذا انعكست السالبه
الجزئيه الى السالبه الجزئيه انعكست السالبه الكليه الى السالبه الجزئيه لان السالبه الجزئيه اعم من السالبه الكليه ولازم
العام لازم للخاص ولا تنعكس السالبه الكليه الى السالبه الكليه لانه يصدق قولنا لا شي من الانسان بلا حيوان ولا
يصدق في عكس نقيضه لا شي من الحيوان بلا انسان ضروره صدق قولنا بعض الحيوان لا انسان ولذا حكم عكس نقيض
المتصله قص وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول لموضوع النتيجه موضوع لمحمولها والثاني
محمول لهما والثالث موضوع لهما والرابع عكس الاول شرح اعلم ان الشكل هو الهيئه الحاصله بسبب وضع الاوسط
عند الحدين اعني الاصغر والاكبر وللمقدمتين باعتبار وضع الوسط اربعة اشكال لان الوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالاول اي الشكل
الاول هو ان يكون الوسط محمولا لموضوع النتيجه موضوعا لمحمولها اي الوسط يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
والثاني هو ان يكون الوسط محمولا لهما اي لموضوع النتيجه ومحمولها اي يكون الوسط محمولا في الصغرى والكبرى والثالث
هو ان يكون الوسط موضوعا لهما اي لموضوع النتيجه ومحمولها اعني يكون الوسط موضوعا في الصغرى والكبرى والرابع
عكس الاول اي يكون الوسط موضوعا لموضوع النتيجه محمولا لمحمولها اي يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
قص فاذا اعتبر كل شكل باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه كانت مقدراته سته عشر ضربا شرح
الضرب هو اقتران الصغرى بالكبرى ويسمى ايضا قرينه والضروب الممكنه الانعقاد في كل شكل بحسب الحصر العقلي
باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه لا الجهات سته عشر لان الصغرى يمكن ان يكون احدى المحصورات
الاربع اعني الموجبه الكليه والسالبه الكليه والموجبه الجزئيه والسالبه الجزئيه وكذا الكبرى والحاصل من ضرب الاربعه
في الاربعه سته عشر قص الاول ابينها ولذلك يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعه شرح
الشكل الاول ابين الاشكال الباقيه لان انتاجه بديهي بخلاف الاشكال الباقيه فانها غير بديهي ولذلك
يتوقف غيره على رجوعه اليه اي الاشكال الباقيه على رجوعها الى الشكل الاول لان بيان انتاجها اما بالخلف
او بالعكس او بالافتراض وعلى جميع التقادير يتوقف على رجوعه الى الاول كما سيتبين مفصلا ويكون الاول
اشرف الاشكال لما ذكرنا ولانه ينتج المطالب الاربعه قص وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او في حكمه ليتوافق
الوسط وكليه الكبرى ليندرج فينتج ستي اربعة موجبه كليه او جزئيه وكليه موجبه او سالبه الاول كل وضوء عباده
وكل عباده بنيه الثاني كل وضوء عباده ولا عباده تصح بدون النيه الثالث بعض الوضوء عباده وكل عباده بنيه
الرابع بعض الوضوء عباده ولا عباده تصح بدون النيه شرح اراد ان يبين شرايط انتاج الضروب
في كل شكل وعدد ضروبه المنتجه فبدا بالاول لتوقف الباقي عليه فيقول شرط انتاج الشكل الاول
بحسب الكيف ايجاب الصغرى او في حكم الايجاب بان تكون سالبه مركبه وانما اشترط ايجاب الصغرى ليتوافق
الوسط مع الاصغر فيتعدى الحكم على الوسط الى الاصغر الذي يوافقه لان الصغرى لو كانت سالبه لم يتوافق
الوسط مع الاصغر بل يباينه فلا يتعدى الحكم على الاوسط الى الصغرى لان الحكم على الشي لا يستدعي الحكم على ما يباينه
والاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس تارة مع توافق الطرفين وتارة مع تباينهما يتحقق ما ذكرنا كما لو
لا شي من الانسان بحجر وكل حجر جماد والحق لا شي من الانسان بجماد وهو التباين ولو بدل الكبرى بقولنا وكل حجر جسم كان
الحق قولنا كل انسان جسم وهو التوافق وكذا الصغرى السالبه مع الكبرى السالبه وكليه الكبرى اي شرط انتاج
الشكل الاول بحسب الكميه كليه الكبرى ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر المندرج
تحته فينتج القياس لانه لو كانت الكبرى جزئيه لم يندرج الاصغر تحت الاوسط لجواز ان يكون البعض المحكوم عليه غير

الكبرى غير المحكوم به في الصغرى فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر والاختلاف تحققه كقولنا كل انسان حيوان ولا بعض الحيوان بناطق والحق الايجاب وهو قولنا بعض الانسان ناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا بعض الحيوان فرس كان الحق السلب وهو قولنا بعض الانسان ليس بفرس وعند اعتبار هذين الشرطين يسقط كل واحدة من السالبتين مع الاربع وكل واحدة من الموجبتين مع الجزئيتين وهي اثنا عشر ضربا تبقى اربعة موجبة كلية وجزئية كل واحد مع كلية موجبة وسالبة وانما قدم الموجبة على الكلية والجزئية في الاول وقدم الكلية على الموجبة والسالبة في الثاني لان الاول اشارة الى الصغرى والثاني الى الكبرى وذكر الموجبة في الصغرى اهم لكونه شرطا فيها بخلاف الكلية والجزئية فانهما ليسا بشرطين فيها وذكر الكلية في الكبرى اهم لان الكلية في الكبرى شرط بخلاف الموجبة والسالبة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تصح بنية الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية فكل وضوء لا يصح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة تصح بنية فبعض الوضوء يصح بنية الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى كلية سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية

فصل الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية الكبرى فتبقى اربعة ولا ينتج الا السالبة اما الاول فلوجوب عكس احداهما وجعلها الكبرى فالموجبتان باطل والسالبتان لا تتلاقيان واما كلية الكبرى فلانها ان كانت التي تعكس فواضح وان عكست الصغرى فلا بد ان تكون سالبة ليتلاقيا فيجب عكس النتيجة ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة

شرح الشكل الثاني وهو الذي يكون الوسط محمولا الطرفين في النتيجة شرطه بحسب الكيف والكم اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب وكلية الكبرى تسقط بمقتضى الشرطين اثنا عشر ضربا كل واحدة من الجزئيتين الكبريين مع الاربع بحسب الشرط الثاني والكلية الموجبة الكبرى مع الموجبتين والكلية السالبة الكبرى مع السالبتين بحسب الشرط الاول تبقى المنتجة اربعة الكلية الموجبة مع السالبتين والكلية السالبة مع الموجبتين اما بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه بالرد الى الشكل الاول بعكس احدى مقدمتيه اما الكبرى كما في الضرب الاول والثالث بعكس الاستقامة وفي الضرب الرابع بعكس النقيض واما الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني فلو كانت المقدمات متفقتين في الايجاب والسلب فان كانتا موجبتين فان عكست الكبرى حتى ارتد الى الشكل الاول من غير جعل آخر صار الكبرى في الاول جزئية لان الموجبة لا تنعكس الا جزئية وان عكست الصغرى وجعلها كبرى ليرتد الى الاول يلزم المحذور المذكور فيلزم بطلان القياس واليه اشار بقوله فالموجبتان باطل وان كانتا سالبتين فان عكست الكبرى او الصغرى وجعلها كبرى تصير الصغرى في الشكل الاول سالبة فلا يتلاقيا فلا يتلاقى الاصغر والاكبر في النتيجة لا بالايجاب ولا بالسلب واليه اشار بقوله والسالبتان لا تتلاقيان واما بيان اشتراط الامر الثاني وهو كلية الكبرى فلان الكبرى ان كانت هي التي تعكس فواضح لانها لو كانت جزئية لم يمكن عكسها كليا فلا يصح ان تكون كبرى في الاول وان عكست الصغرى فلا بد وان تكون سالبة كلية لتنعكس سالبة كلية وتجعل كبرى فيتلاقى الصغرى والكبرى في الاول لانها لو كانت موجبة لم تنعكس كليا وان كانت جزئية لم تنعكس اصلا واذا كانت الصغرى سالبة فلا بد وان تكون الكبرى موجبة كلية والا لكانت النتيجة سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة عند عكس الصغرى والسالبة الجزئية لا تنعكس واعلم ان البيان الذي ذكره المصنف انما يتم لو لم يمكن بيان هذه الضروب بوجه آخر غير العكس وهو ممنوع لجواز ان يبين بالخلف كما في الجميع او بالافتراض كما في الضروب الجزئية والاولى ان يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم كما بينه المنطقيون

فصل الاول كبيان الكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ويبين بعكس الكبرى الثاني كبيان الكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم ويلزمه كالاول ويبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول فيلزمه بعض الغائب لا يصح بيعه ويبين بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه معلوم ويبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديها

شرح لما ذكر الشرائط شرع في بيان الضروب المنتجة الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصارت الكبرى جزئية والصغرى سالبة في الاول الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج ايضا سالبة كلية مثاله كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى لان الكبرى موجبة والموجبة لا تنعكس الا الى الجزئية وهي لا تصلح لان تكون كبرى في الاول الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ولا يمكن بعكس الصغرى والا لصارت الكبرى جزئية الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى والا لصارت الكبرى جزئية في الاول ولا بعكس الصغرى لان السالبة الجزئية لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها تصير الكبرى جزئية في الاول وقد بين المصنف بعكس نقيض الكبرى وقيل ان هذا البيان انما يستقيم ان لو كانت السالبة مستلزمة للموجبة المعدولة حتى تجعل صغرى في الاول وهو ممنوع لان السالبة اعم من الموجبة المعدولة ضرورة صدق السالبة عند عدم الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة ويمكن ان يجاب عنه ان الصغرى السالبة وان لم تكن مستلزمة للموجبة المعدولة لكنها مستلزمة للموجبة السالبة المحمول لان الموجبة السالبة المحمول لشبهها بالسالبة لا يستدعي وجود الموضوع وح ينتج هذه الموجبة مع عكس نقيض الكبرى

فصل ويبين ايضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فيأخذ نقيض النتيجة وهو كل الغائب يصح بيعه ويجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صادق

شرح ويبين ايضا الانتاج في هذا الضرب وفي جميع ضروب الشكل الثاني بالخلف وطريق الخلف في هذا الشكل هو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس بحالها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الصغرى مثلا في الضرب الرابع يقول لو لم يصدق قولنا بعض الغائب لا يصح بيعه لصدق نقيضه وهو قولنا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة صادق بالفرض لانها كبرى القياس ينتج من الاول كل غائب معلوم الصفة وهو نقيض الصغرى الصادقة فيلزم كذبه ولا بد في قياس الخلف المستلزم له من خلل ولا خلل في صورته لانها على الشكل الاول البين ولا خلل ايضا في كبرى القياس الصادقة فيلزم الخلل من نقيض المطلوب فيلزم صدق المطلوب

فصل الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه وكلية احداهما فيبقى ستة ولا ينتج الا جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احداهما وجعلها الصغرى فان قدرت الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقا وان كانت موجبة فلا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس واما كلية احداهما فلتكون هي الكبرى اخرا بعكسها واما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس موجبة ابدا او في حكمها

شرح الشكل الثالث شرط انتاجه بحسب كمية المقدمتين وكيفيتهما امران احدهما ان تكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اعني السالبة المركبة الثاني كون احداهما كلية يسقط من الضروب المنتجة بمقتضى الشرطين ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل

الا جزئيه اما بيان الشرط الاول وهو ايجاب الصغرى فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه بالرد الى الشكل الاول
اما بعكس الكبرى وجعلها الصغرى ثم عكس النتيجه او بعكس الصغرى وجعلها صغرى فلو كانت الصغرى سالبه
وعكستها لم يتلاقيا في الشكل الاول ضروره امتناع كون الصغرى سالبه في الاول وانما لم يقيد قوله لم يتلاقيا
بمطلقا لانه يمكن ان يتلاقيا في الشكل الرابع وان عكست الكبرى وهي سالبه لم يتلاقيا مطلقا اذ لا قياس عن سالبتين لا في الاول
ولا في الرابع ولذلك قيده بقوله مطلقا وان كانت الكبرى موجبه وهي لا تنعكس الا جزئيه فاذا جعلتها الصغرى والصغرى
السالبه الكبرى ينتج سالبه جزئيه ويجب عكس النتيجه والسالبه الجزئيه لا تنعكس واما الشرط الثاني وهو كليه احديهما فلو كان
احدى المقدمتين هي الكبرى اخرا اي بعد الرد وتلك المقدمه التي هي الكبرى بعد الرد اما الكبرى بنفسها وذلك اذا عكست الصغرى
واما الصغرى وذلك اذا عكست الكبرى وجعلتها صغرى واما بيان انه لا ينتج الا جزئيه فلان الصغرى في الاول
عند الرد تكون عكس موجبه ابدا او في حكمها اي سالبه مركبه ضروره لان الصغرى ان كانت تنعكس فظاهر وان كانت الكبرى
تنعكس فلابد وان تكون موجبه لتجعل صغرى في الاول وعكس الموجبه جزئيه فالنتيجه لا تكون الا جزئيه وهذه البيانات
انما تتم ان لو لم يكن لبيان انتاج ضروب هذا الشكل طريق سوى العكس وليس كذلك لامكان بيانه بالخلف في الجميع والافتراض
في البعض والاولى ان يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم وان يبين انتاجه جزئيه بان يقال الضرب الاول والرابع اخص
ضروب هذا الشكل وهما لا ينتجان الا جزئيه لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر فيهما اما في الضرب الاول فكقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فان الحيوان الذي هو الاصغر اعم من الناطق الذي هو الاكبر واما في الضرب الرابع فلقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فان الحيوان اعم من الفرس واذا كان الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه الاكبر كليا
ولا يسلب عنه ايضا كليا فلو كانت النتيجه جزئيه ومتى لم ينتج هذان الضربان الا الجزئيه لم ينتج الباقي الا الجزئيه قف الاول
كلتاهما كليه موجبه كل بر معات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ويبين بعكس الصغرى الثاني جزئيه موجبه وكليه موجبه
بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج ويبين كالاول الثالث كليه موجبه وجزئيه موجبه كل بر مقتات وبعض البر ربوي
فينتج مثله ويبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجه الرابع كليه موجبه وكليه سالبه كل بر معات
ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج بعض المعات لا يباع ويبين بعكس الصغرى الخامس جزئيه موجبه وكليه سالبه بعض
البر معات ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج ويبين بعكسها مثله السادس كليه موجبه وجزئيه سالبه كل بر معات
وبعض البر لا يباع فينتج مثله ويبين بعكس الكبرى على حكم الموجبه وجعلها الصغرى وعكس النتيجه ويبين في جميعه
بالخلف ايضا فنأخذ نقيض النتيجه كما تقدم الا انك تجعله الكبرى شرح الضرب الاول من الشكل الثالث من
موجبتين كليتين ينتج موجبه جزئيه كل بر معات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي بيانه بعكس الصغرى ليرتد
الى الاول ويمكن بيانه ايضا بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجه الضرب الثاني من موجبتين والكبرى كليه
ينتج ايضا موجبه جزئيه بعض البر معات وكل بر ربوي فبعض المعات ربوي ويبين ايضا بعكس الصغرى ولا يمكن
بيانه بعكس الكبرى والا لصار القياس عن جزئيتين في الشكل الاول الضرب الثالث من موجبتين والصغرى
كليه ينتج ايضا موجبه جزئيه كل بر معات وبعض البر ربوي فينتج بعض المعات ربوي بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى
ثم عكس النتيجه ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصار القياس عن جزئيتين في الاول الضرب الرابع من كليتين والكبرى
سالبه ينتج سالبه جزئيه كل بر معات ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا
بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى والا لصار الصغرى سالبه في الاول الضرب الخامس من صغرى موجبه
جزئيه وكبرى سالبه كليه ينتج ايضا سالبه جزئيه بعض البر معات ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المعات لا
يباع بجنسه متفاضلا بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى والا لصار الصغرى سالبه في الاول الضرب
السادس من موجبه كليه صغرى وسالبه جزئيه كبرى ينتج ايضا سالبه جزئيه كل بر معات وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المعات لا يباع بجنسه متفاضلا ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى

والا لصار القياس عن جزئيتين في الاول ولا بعكس الكبرى لانها لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها لا تصلح لان تكون صغرى
في الاول لكونها سالبه اللهم الا ان تكون الكبرى السالبه في حكم الموجبه اعني تكون مركبه او تكون مستلزمه للمعدوله فانه
يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجه ويبين هذا الضرب مع جميع باقي الضروب بالخلف وطريقه في
هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجه لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج من الاول ما ينافي الكبرى مثلا
نقول في الضرب السادس لو لم يصدق قولنا بعض المعات لا يباع بجنسه متفاضلا لصدق قولنا كل معات يباع بجنسه
متفاضلا فنجعله كبرى والصغرى وهي قولنا كل بر معات صغرى لينتج قولنا كل بر يباع بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض
البر لا يباع بجنسه متفاضلا هذا خلف اصل الشكل الرابع وليس تقدما وتاخيرا للاول لان هذا نتيجه عكسه
والجزئيه السالبه ساقطه لانها لا تنعكس وان بعينها وقلبت فان كانت الثانيه لم يتلاقيا وان كانت الاولى لم يصلح للكبرى
فالنتيجه جزئيه سالبه ولا عكس لها واذا كانت الصغرى موجبه كليه فالكبرى على الثلث وان كانت سالبه كليه فالكبرى
موجبه كليه لانها ان كانت جزئيه وتعينت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجه وان عكست وتعينت لم تصلح للكبرى
وان كانت سالبه كليه لم يتلاقيا بوجه فان كانت موجبه جزئيه فالكبرى سالبه كليه لانها ان كانت موجبه كليه وفعلت
الاول لم تصلح للصغرى وان فعلت الثاني صارت الكبرى جزئيه وان كانت جزئيه موجبه فبعد ذلك منه خمسه
شرح قد توهم بعض الناس انه لا فرق بين الشكل الاول والرابع الا بالتقديم والتاخير فان ما قدم في الاول
جعل مؤخرا في الرابع وبالعكس وقد ازال المصنف هذا الوهم بان قال ان نتيجه الشكل الرابع ليست بعينها نتيجه
الشكل الاول بل عكسها اعلم ان السالبه الجزئيه في هذا الشكل ساقطه لان بيان هذا الشكل اما بعكس
كل واحده من المقدمتين ووضع العكس مقام الاصل ليرتد الى الشكل الاول او بعكس الكبرى فقط ليرتد الى الثالث
او بعكس الصغرى فقط ليرتد الى الثاني واما بالقلب بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول ثم يعكس
النتيجه فلو كانت احدى المقدمتين سالبه جزئيه لم يمكن بيانه بالعكس اصلا لانها لا تنعكس ولا بالقلب ايضا لان السالبه
الجزئيه قبل القلب اما صغرى او كبرى فان كانت كبرى لم تتلاق المقدمتان بعد القلب ضروره صيروره الصغرى سالبه
جزئيه في الاول وان كانت صغرى لم تصلح بعد القلب لان تكون كبرى في الاول ضروره كونها جزئيه فسقط بمقتضى هذا الشرط
سبعه اضرب فاذا كانت الصغرى موجبه كليه ينتج مع الكبريات الثلث وان كانت سالبه كليه لا ينتج الا مع الكبرى الموجبه
الكليه لان الكبرى اذا كانت جزئيه وتعينت اي لم تعكس وجب جعلها صغرى ثم عكس النتيجه والنتيجه سالبه جزئيه ضروره
تركيب القياس من الموجبه الجزئيه والسالبه الكليه والسالبه الجزئيه لا تنعكس وان عكست الكبرى الجزئيه وجعلتها
كبرى فان لم تعكس الصغرى ارتد القياس الى الثالث فلم تصلح السالبه للصغرى وان عكست الصغرى ايضا ارتد
الى الاول فلم يصلح عكس الصغرى لان تكون صغرى في الاول ولا الكبرى لان تكون كبرى فيه ضروره صيروره الصغرى
سالبه والكبرى جزئيه في الاول هذا اذا كانت الكبرى موجبه جزئيه على تقدير كون الصغرى سالبه كليه واما اذا كانت
الكبرى سالبه كليه فلم تتلاق المقدمتان ولا عكسهما اصلا فسقط الصغرى السالبه الكليه مع الكبريات الثلث
الغير الموجبات الكليه وان كانت الصغرى موجبه جزئيه فلا ينتج الا مع الكبرى السالبه الكليه لان الكبرى ان كانت موجبه
كليه وفعلت الاول اي القلب بان جعلت الكبرى صغرى والصغرى كبرى لم تصلح الجزئيه للكبرى في الاول وان فعلت
الثاني اي العكس صارت الكبرى جزئيه في الاول ان عكست المقدمتين لان الصغرى جزئيه والكبرى موجبه كليه وهي لا
تنعكس الا جزئيه وان عكست الكبرى فقط صار القياس عن جزئيتين في الثالث لانه بعكس الكبرى وحدها يرتد الى الثالث
وان عكست الصغرى فقط ارتد الى الثاني فيكون القياس عن موجبتين في الثاني ولعل المصنف لم يعتبر الرد الى الثاني والثالث
فلهذا اقتصر على قوله صارت الكبرى جزئيه هذا اذا كانت الكبرى موجبه كليه فاما اذا كانت موجبه جزئيه فابعد منه
اذ لا قياس عن جزئيتين في الاشكال فالصغرى الموجبه الجزئيه تسقط مع الكبريات الثلث فالضروب الملغاه خمسه الصغرى السالبه
الموجبه الكليه مع الكبريات الثلث الغير السالبه الكليه والصغرى

الكليه مع الكبرى الموجبه الكليه والصغرى الموجبه الجزئيه مع الكبرى السالبه الكليه وفي هذه البيانات ايضا نظر كما ذكرنا في الثاني والثالث والاولى ان يبين بالاختلاف فص الاول كل عباده مفتقره الى النيه وكل وضوء عباده فينتج بعض المفتقر وضوء ويبين بالقلب منها وعكس النتيجه الثاني مثله والسادس جزئيه الثالث كل عباده لا تستغني وكل وضوء عباده فلا شيء كل مستغني ليس بوضوء ويبين بالقلب وعكس النتيجه الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء ويبين بعكسهما الخامس بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله شرح الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبه جزئيه مثاله كل عباده مفتقره الى النيه وكل وضوء عباده ينتج بعض المفتقر الى النيه وضوء وبيانه بقلب المقدمتين بان تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول وينتج موجبه كليه ثم تعكس النتيجه الى الموجبه الجزئيه التي هي المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين والا لصار القياس في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى والا لصار القياس عن موجبتين في الثاني ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب ولا ينتج هذا الضرب كليه لان بيانه اما بالقلب ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجه والموجبه الكليه لا تنعكس كليا او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث والثالث لا ينتج الا جزئيه وهذا البيان على طريقه المصنف وفيه ما فيه والاولى ان يقال انما لا ينتج هذا الضرب الا جزئيه لجواز ان يكون الاصغر فيه اعم من الاكبر فلم يصدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فلا يصدق قولنا بعض الحيوان ناطق وهذا الضرب اخص من الضروب الاكر المنتجه للموجبه فلا يكون واحد منها منتجا للكليه الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئيه ينتج ايضا موجبه جزئيه مثاله كل عباده مفتقره الى النيه وبعض الوضوء عباده فبعض المفتقر الى النيه وضوء وبيانه بالقلب كما في الاول ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين والا لصار القياس في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى والا لصار القياس عن موجبتين جزئيتين في الثاني ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب الضرب الثالث من كليتين والكبرى موجبه ينتج سالبه كليه مثاله كل عباده لا تستغني عن النيه وكل وضوء عباده فلا شيء مما يستغني عن النيه ليس بوضوء بيانه بالقلب ثم عكس النتيجه وانما كانت النتيجه كليه لان السالبه الكليه تنعكس كنفسها ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين ليرتد الى الاول او الكبرى ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وينتج المطلوب الرابع من كليتين والكبرى سالبه ينتج سالبه جزئيه مثاله كل مباح مستغن عن النيه وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء بيانه بعكس المقدمتين ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى سالبة في الاول ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى ليرتد الى الثالث ولا ينتج هذا الضرب كليه اما على طريقه المصنف فلان بيانه بالعكس وعند العكس صار احدى المقدمتين جزئيه او القياس على هيئه الثالث وعلى التقديرين لا ينتج الا جزئيه وفيه ما فيه والحق ان يقال لان الاصغر جاز ان يكون اعم من الاكبر فلم يكن الاكبر مسلوبا عن الاصغر كليا كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان وهذا الضرب اخص من الخامس فلا ينتج الخامس الا جزئيه الضرب الخامس من موجبه جزئيه صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج ايضا سالبه جزئيه مثاله بعض المباح مستغن عن النيه وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني عن النيه ليس بوضوء بيانه بعكس المقدمتين او بعكس احدهما ولا يمكن بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى في الاول سالبه والكبرى جزئيه ويمكن بيان جميع الضروب بالخلف اما الضروب المنتجه للموجبه فبالثالث واما الضروب المنتجه للسالب فبالثاني فص والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمه الثانيه استثنائيه وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه عين التالي او بنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان والثاني بلو شرح لما فرغ من القياس الاقتراني شرع في القياس الاستثنائي وهو ما يكون النتيجه او نقيضها مذكورا فيه بالفعل وهو قسمان متصل ومنفصل وذلك لان احدى مقدمتيه

مقدمتيه شرطيه فان كانت متصله وهي ما فيه حرف الشرط والجزاء سمي القياس متصلا واليه اشار بقوله ضرب بالشرط ويسمى المتصل وان كانت الشرطيه منفصله وهي ما فيه حرف الانفصال سمي القياس منفصلا وابتدأ المصنف بالمتصل والشرط في المتصل اي الجزء الاول من المتصله المقترن به حرف الشرط يسمى مقدما لتقدمه والجزاء اي الجزء التالي المقترن به حرف الجزاء يسمى بالتالي لانه يتلوه والمقدمه الثانيه منه تسمى استثنائيه لاشتمالها على حرف الاستثناء وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم او بنقيض التالي لانه لو استثنى بنقيض المقدم او عين التالي لم ينتج لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من تحققه تحقق المقدم ولا انتفاؤه ولا من انتفاء المقدم تحقق التالي او انتفاؤه لجواز صدق العام بدون الخاص اما اذا استثنى عين المقدم ينتج عين التالي لان تحقق الملزوم يقتضي تحقق اللازم واذا استثنى نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه لانه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ومن نقيض اللازم نقيض الملزوم ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدمه كذلك ولا من انتفاء الملزوم تحقق اللازم ولا انتفاؤه مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان فانه يلزم من تحقق الانسان تحقق الحيوان ومن انتفاء الحيوان انتفاء الانسان ولا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان ولا تحققه ولا من تحقق الحيوان تحقق الانسان ولا انتفاؤه واكثر الاول بان اي القياس الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم اكثر استعماله بان والذي يستثنى فيه نقيض التالي اكثر استعماله بلو لان لو لامتناع الشيء لامتناع غيره فص ويسمى بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه شرح واعلم ان قياس الخلف عند الجمهور مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصله يكون المقدم فيها فرض المطلوب غير حق وتاليها وضع نقيض المطلوب على انه حق ومن حمليه غير متنازع فيها ويكون تلك الحمليه مشاركه لتالي المتصله على هيئه منتجه فيكون متصله مقدمها المقدم من المتصله التي هي جزء القياس وتاليها نتيجه التاليف بين تالي المتصله المذكوره والحمليه ويكون نتيجه التاليف كاذبه لكونها نقيضا لمقدمه صادقه والقياس الثاني استثنائي مؤلف من المتصله التي هي نتيجه القياس الاول ومن استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم الذي هو فرض المطلوب غير حق فينتج كون المطلوب حقا مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ا والمقدمه الصادقه لا شيء من الف ب ونقيض نتيجه التاليف الصادق كل ج ب فنقول لو لم يصدق لا شيء من ج الصدق بعض ج ا ولا شيء من ا ب فينتج لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق بعض ج ليس ب لكن كذب بعض ج ليس ب فيلزم صدق لا شيء من ج ا وهو المطلوب وعلى التفسير الذي ذكره المصنف قياس الخلف قياس بسيط استثنائي مركب من متصله مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال ومن استثناء نقيض التالي مثلا اذا كان المطلوب قولنا الزكوه غير واجبه على المديون فنقول لو كانت الزكوه واجبه على المديون لكانت واجبه على الفقير لكن لم تجب على الفقير فينتج الزكوه غير واجبه على المديون وهو المطلوب فقد اثبتنا المطلوب الذي هو قولنا الزكاه غير واجبه على المديون بابطال نقيضه الذي هو قولنا الزكاه واجبه على المديون فاصطلاحه مخالف لما ذهب اليه الجمهور فص وضرب بغير الشرط ويسمى المنفصل ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا ونفيا لزم من اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عين الاخر فتجيء اربعه مثاله العدد اما زوج او فرد ولا ينتهي الى اخرها وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاولان مثاله الجسم اما جماد او حيوان وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران مثاله الخنثى اما لا رجل واما لا امراه شرح هذا هو القسم الثاني من القياس الاستثنائي وهو الذي يكون الشرطيه فيه منفصله ولما

لم يوجد فيه شرط قال وضرب بغير شرط ويسمى هذا القسم المنفصل لا القضيه التي يستثنى جزؤها او نقيضه على ما توهم
بعض لان القضيه لا تسمى المنفصل بل المنفصله قوله ويلزمه تعدد اللازم اي اجزاء المنفصله المستعمله فيه مع
التنافي بين تلك الاجزا ولما كانت اجزا المنفصله قد تكون نتائج القياس والسعه لازمه سماها باللازم مجازا
ويمكن ان يكون المراد ان القياس المنفصل يلزمه تعدد السعه مع التنافي بينها لان نتائجه لا تجتمع بعضها مع
البعض لان جزء المنفصله ان تنافي اثباتا ونفيا يلزم اربع نتائج لانه يلزم من اثبات كل جزء نفي الاخر لامتناع
ثبوتهما ومن نفي كل جزء عين الاخر لامتناع ارتفاعهما مثاله العدد اما زوج واما فرد فانه يلزم من استثناء عين
الزوج نقيض الفرد ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ومن نقيض الزوج عين الفرد ومن نقيض الفرد عين
الزوج وان تنافيا اثباتا لا نفيا يلزم الاولان اي يلزم من عين كل جزء نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما ولا يلزم
من انتفا احدهما عين الاخر لجواز انتفائهما اذ لا منافاه بين الجزئين في النفي مثاله الجسم اما حيوان او جماد فانه
يلزم من الحيوان نقيض الجماد ومن الجماد نقيض الاخر ولا يلزم من نقيض شي منهما عين الاخر لجواز انتفائهما معا
وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران اي يلزم من نقيض كل منهما عين الاخر ضروره امتناع انتفائهما
ولا يلزم من عين احدهما نقيض الاخر لجواز ثبوتهما معا مثاله الخنثى اما لا رجل او لا امراه فانه يلزم من
انتفا اللا رجل ثبوت ان لا امراه ومن انتفا اللا امراه ثبوت اللا رجل فلا يلزم من تحقق احدهما انتفا الاخر
لجواز ان لا يكون رجلا ولا امراه قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا والاقتراني
الى المنفصل بذكر منافيه معه شرح القياس الاستثنائي يمكن رده الى القياس الاقتراني اذا كان
الملزوم والتالي في الشرطيه المستعمله فيه متشاركين في الموضوع بان يجعل المقدمه الاستثنائيه صغرى والكليه
اللازمه للشرطيه كبرى مثاله المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم قولنا ان كان هذا انسان فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان فيقال هذا انسان وكل انسان حيوان ينتج هذا حيوان مثال المتصل
الذي يستثنى فيه نقيض التالي ان كان هذا فرسا فهو ليس بجماد لكنه جماد فهو ليس بفرس فيقال هذا جماد وكل
جماد ليس بفرس فهذا ليس بفرس مثال المنفصل هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا لكنه
زوج فهو ليس بفرد فيقال هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا العدد ليس بفرد ولما كان الوسط في
المثالين اللذين اوردهما المصنف ملزوما اما في المتصل فلمحمول التالي واما في المنفصل فلنقيضه قال
ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا اي في المثالين ويرد القياس الاقتراني الى الاستثنائي
المنفصل بان يذكر منافي الحد الوسط معه مثلا اذا كان الاقتراني قولنا الوضوء عباده وكل عباده
لا تصح بدون النيه فيقال الوضوء اما عباده او صحيح بدون النيه لكنه عباده فلا
يصح بدون النيه قال والخطا في البرهان لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ للاشتراك
او في حرف العطف مثل الخمسه زوج وفرد ونحوه حلو حامض وعكسه طبيب ماهر والاستعمال المتباينه
لمترادفه كالسيف والصارم وبكون في المعنى لالتباسها بالصادقه كالحكم على الجنس بحكم النوع
وجمع ما ذكر في المصادره وجعل غير القطعي

كالقطعي وجعل العرضي كالذاتي وجعل الشي مقدمه بتغيير وتسمى المصادره ومنه المتضايفه
والقياس الدوري والثاني ان يخرج عن الاشكال شرح لما فرغ من ذكر البرهان
واقسامه اراد ان يذكر الخطا الواقع فيه ليحترز عنه والخطا في البرهان اما لاجل مادته
او لاجل صورته والاول قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى والذي يكون في اللفظ انما هو بسبب
اشتباه دلالته اما للاشتراك في احد جزئي القول بحسب جوهره كالعين او بحسب تصاريفه
كالمختار فانه مشترك بين الفاعل والمفعول بحسب الصيغه او في حرف العطف مثل الخمسه
زوج وفرد فان الواو للجمع فيصدق قولنا الخمسه زوج وفرد حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد
فيقال الخمسه زوج وقولنا للمز انه حلو حامض ونحوه في انه يصدق حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد
فيقال المز حلو او حامض وعكسه اي يصدق اللفظ حالة الافراد فيتوهم صدقه حالة الجمع
كما اذا كان زيد ماهرا في الخياطه غير ماهر في الطب فيصدق حالة الافراد زيد طبيب زيد
ماهر فيتوهم صدقه حالة الجمع فيقال زيد طبيب ماهر والى هذا اشار بقوله وعكسه
طبيب ماهر واما لاستعمال الالفاظ المتباينه مثل استعمال المترادفه كاستعمال
السيف مقام الصارم وبالعكس فان السيف اسم الذات سوا كان
قاطعا او لا والصارم اسم له باعتبار القطع فيتوهم انهما مترادفان
لاطلاقهما على شي واحد فيستعمل احدهما مقام الاخر والخطا الذي يكون في المادة
من جهة المعنى لالتباس المادة الكاذبه بالصادقه كالحكم على
الجنس بما حكم به على نوعه كقولنا الفرس حيوان والحيوان ناطق فانه قد حكم
على الفرس الحيوان الذي هو الجنس بالناطق الذي حكم به على الانسان الذي
هو نوعه وهذا من النوع الذي يسمى في باب المغالطه بسوء اعتبار الحمل
وهو ان يوضع مع الشي ما ليس منه او لا يوخذ معه ما هو منه ومن هذا النوع
الغلط في جميع ما ذكر في شرائط النقيض من اخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل
واخذ المطلق مكان المقيد واخذ الكل مكان الجزء قوله وجعل عطف
على قوله كالحكم اي وجعل المقدمه الغير القطعيه مثل المقدمه الظنيه
او التقليديه او الوهميه مكان القطعي وكاخذ العرضي مكان الذاتي كاخذ
الماشي جنسا للانسان مكان الحيوان

وجعل الشيء مقدمه بعبارة اللفظ وتسمى هذا الصنف المصادره على المطلوب
مثل قولنا كل حركه نقله وكل نقله في مكان فكل حركه في مكان فان
الكبرى عين الشيء الا انه بدل لفظ الحركه بالنقله ومن هذا القبيل اي ومن
جعل الشيء مقدمه بعينها المتضايفه مثل هذا ذو اب وكل ذي اب ابن
فهذا ابن فان الصغرى عين الشيء ومن هذا القبيل كل قياس دوري وهو ان
يثبت احدى مقدمتيه بقياس يتالف من نتيجه القياس الاول
وعكس المقدمه الاخرى كما يقال كل وضوء رفع الحدث وكل ما هو رفع
الحدث يصح بالنيه فكل وضوء يصح بالنيه ثم يستدل على قولنا كل ما هو
رفع الحدث يصح بالنيه بقولنا كل ما هو رفع الحدث وضوء وكل وضوء يصح
بالنيه فكل ما هو رفع الحدث يصح بالنيه والثاني وهو ان يكون الخطا بسبب
الصوره ان لا يكون على هيئه شكل من الاشكال او لا يكون على ضرب
من الضروب المنتجه

وهذا اخر المقدمه في المنطق

ثم يتلوه مبادي اللغه

اصل مبادي اللغه ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغويه شرح لما فرغ من القواعد المنطقيه
شرع فيما يستفاد منه من اللغه واليه اشار بقوله مبادي اللغه وقدم قبل الشروع فيها مقدمه فنقول لما خلق الله الانسان
الواحد بحيث لا يستقل بمصالح معاشه بل يحتاج الى اعانه غيره اياه وهي انما يتيسر اذا عرف صاحبه ما في نفسه
من الحاجه بطريق ما اشارات او امثله او الفاظ توضع بازاء المقاصد وكان اللفظ افيد لانه وجد عند الحاجه
وعدم عند عدمها ولانه اعم اذ يمكن ان يوضع للموجود والمعدوم والشاهد والغايب والمعقول والمحسوس بخلاف
الاشاره والمثال اذ لا يمكن الاشاره الى المعقول والغايب والمعدوم ولا يكون لكل شي مثال وايسر لان الالفاظ
هيئات تعرض للاصوات الحادثه من نفخه اخراج النفس الضروري الممتد من قبل الطبيعه دون تكلف اختياري انعم سبحانه
وتعالى على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات اللغويه بان وضعها للمعاني ووقفهم عليها ليتوصلوا بها في مطالبهم
الى الاستعانه بالغير وقول المصنف ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغويه اشاره الى هذا ومشعر بان
مذهبه التوقيف اصل فلنتكلم على حدها واقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها شرح رتب الكلام
في مبادي اللغه على اربعه ابحاث الاول اصل الحد كل لفظ وضع لمعنى شرح البحث الاول في حد الموضوعات اللغويه
والمراد من لفظ الكل الكل المجموعي لا كل واحد واحد لان الموضوعات اللغويه هي مجموع الالفاظ لا كل واحد فان قلت فعلى هذا
يجب ان يقال كل الفاظ وضعت للمعاني اذ لا يصح ان يقال الموضوعات اللغويه مجموع لفظ وضع لمعنى اجيب بان كل
واحد من اللفظ والمعنى مصدر في الاصل والمصدر يطلق على الواحد والاكثر فيكون قوله لفظ بمعنى الالفاظ وقوله معنى بمعنى المعاني
واللفظ بمعنى الملفوظ والوضع اختصاص شي بشي بحيث اذا اطلق الشي الاول فهم منه الثاني وقوله كل لفظ كالجنس يتناول
الموضوع والمهمل وقوله وضع لمعنى يخرج المهمل لانه لم يوضع لمعنى وانما لم يقيد المعنى بالمفرد ليتناول المركب ضروره تناول
الموضوعات اللغويه لهما الثاني اصل اقسامها مفرد ومركب شرح البحث الثاني في اقسام الموضوعات اللغويه
وهي تنقسم باعتبارات الاول الى المفرد والمركب باعتبار البساطه وغيرها ويعرف الحصر من تعريفهما اصل المفرد اللفظ
بكلمه واحده وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ونحو يضرب
بالعكس ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر مركب شرح المفرد باصطلاح اهل العربيه اللفظ الموضوع لمعنى
بشرط ان يكون كلمه واحده ونعني بالكلمه الواحده ما لا يشتمل على لفظين موضوعين وفي عبارته تساهل وباصطلاح المنطقيين
المفرد ما وضع اي لفظ وضع لمعنى ولا جزء له اي لذلك اللفظ يدل فيه اي في المعنى الموضوع على شي فالمفرد بهذا الاصطلاح
يتناول ما لا جزء له مثل ز اذا جعل علما لشخص وماله جزء ولكن لا دلاله له اصلا مثل زيد وماله جزء دال ولكن لا على جزء معناه
مثل عبد الله اذا جعل علما لشخص والمركب بخلاف المفرد في التعريفين اما على التفسير الاول فهو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون
اكثر من كلمه واما على التفسير الثاني فما وضع لمعنى وله جزء يدل في ذلك المعنى على شي فنحو بعلبك مركب على التفسير الاول
لانه كلمتان ولا يكون مركبا بالتفسير الثاني لان جزءه لا يدل في معناه على شي ولذا عبد الله اذا كان علما لشخص فان قيل
لا نم ان نحو بعلبك مركب بالتفسير الاول وذلك لانه لا يفهم كلمتين اذ لا دلاله لجزئيه حاله العلميه اجيب بان الكلمه
لا يشترط فيها ان تكون داله عند العلميه بل يكفي فيها دلالتها في اصل الوضع وعدم دلالتها عند العلميه لا يسقط اسم الكلمه
عنها ونحو يضرب بالعكس اي مركب بالتفسير الثاني لان جزءه وهو حرف المضارعه يدل في معناه على شي ولا يكون مركبا
بالتفسير الاول لانه كلمه واحده قوله ويلزمهم اي يلزم القايلين بالتفسير الثاني ان نحو ضارب ومخرج اي اسما الفاعلين
والمفعولين مركب لكونه مركبا من المصدر مع صيغه خاصه يدل كل منهما على معنى ولهم ان يدفعوا ذلك عن انفسهم بان
المراد بالتركيب ترتب اجزا مسموعه اما الفاظ او حروف والمصدر مع الصيغه ليس كذلك اصل وينقسم المفرد الى
اسم وفعل وحرف شرح لان المفرد اما ان يدل على معنى في نفسه او لا الثاني الحرف والاول اما ان يقترن باحد
الازمنه الثلثه اعني الماضي والحال والمستقبل او لا الثاني الاسم والاول الفعل

ويعلم من التقسيم حد كل واحد منها اصل ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزءه دلالة تضمن
وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا شرح اعلم ان دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث اذا سمع او تخيل لاحظت
النفس معناه وهي اما وضعية اي يكون للوضع مدخل فيها اما بلا واسطة كما في المطابقة او بواسطة كما في التضمن والالتزام
واما غير وضعية ولا مدخل لها في العلوم والوضعية تنقسم الى لفظية والى غيرها وذلك لان المعنى المفهوم من اللفظ
اما خارج عن مسماه اولا والاول غير لفظية والثاني لفظية واللفظية اما في كمال معناها وتسمى دلالة المطابقة
مثل دلالة البيت على مجموع السقف والجدار والاس واما في جزء معناه وتسمى دلالة تضمن مثل دلالة البيت على الجدار
وغير اللفظية تسمى دلالة الالتزام ولم يشترط الاصوليون اللزوم الذهني في دلالة الالتزام بل يطلقون اللفظ على
لازم المسمى سواء كان اللزوم خارجيا او ذهنيا والمنطقيون يشترطون اللزوم الذهني اي كون المعنى الخارجي بحالة يلزم
من تصور المسمى تصوره والا لم يحصل الفهم لان الفهم انما يحصل اذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى او يلزم من تصور
المسمى تصوره وهما منتفيان ح ولا يشترطون اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه كما في العدم والملكة مثل دلالة العمى على
البصر اصل والمركب جملة وغير جملة والجملة ما وضع لافادة نسبة ولا يتاتى الا في اسمين او في فعل واسم ولا يرد حيوان
ناطق وكاتب في زيد كاتب لانه لم توضع لافادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا شرح قسم المركب الى جملة
وغير جملة فالجملة ما وضع اي لفظ وضع لافادة نسبة اي اسناد احدى الكلمتين الى الاخرى لافادة المخاطب معنى
يصح السكوت عليه مثل زيد قائم فيخرج عنه المركب الاضافي مثل غلام زيد لانه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه
والجملة لا تتالف الا من اسمين او من فعل واسم لان الجملة تتضمن الاسناد والاسناد يقتضي مسندا ومسندا اليه والاسم يصلح
لهما والفعل يصلح لان يكون مسندا ولا يصلح لان يكون مسندا اليه والحرف لا يصلح لشيء منهما والتركيب العقلي من كلمتين لا يزيد على
ستة اسم مع اسم واسم مع فعل واسم مع حرف وفعل مع فعل وفعل مع حرف وحرف مع حرف والاربعة الاخيرة لا يتاتى منها
الجملة اما لعدم المسند او المسند اليه او لعدمهما جميعا والاول والثاني يتاتى منهما الجملة لوجود المسند والمسند
اليه قوله ولا يرد جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحد المذكور للجملة غير مطرد ضرورة صدقه على المركب التقييدي
وعلى نحو كاتب في مثل قولنا زيد كاتب والمراد بالمركب التقييدي المركب من اسمين او اسم وفعل يكون الثاني قيدا في الاول
ويقوم مقامهما لفظ مفرد مثل حيوان ناطق والذي يكتب فانه يقوم مقام الاول الانسان ومقام الثاني الكاتب وانما
قلنا ان الحد يصدق عليهما لان الاول لفظ وضع لافادة نسبة تقييدية والثاني وضع لافادة نسبة اسم الفاعل الى الضمير
الذي هو فاعله وتقرير الجواب ان نقول لا نسلم ان الحد يصدق عليهما لان المراد بافادة النسبة افادة نسبة يحسن السكوت عليها
وهما لم يوضعا لافادة نسبة كما ذكرنا وغير الجملة بخلاف ذلك اي المركب الذي لم يوضع لافادة نسبة ويسمى مفردا وانما
قال ايضا لان المفرد يطلق على مقابل الجملة وعلى مقابل المجموع والمثنى وعلى مقابل المركب اصل والمفرد باعتبار
وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما اربعة اقسام شرح هذا تقسيم اخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله
وتعددهما وانما انحصر في الاربعة لان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين معناه اما واحد او متعدد اصل
فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك
فجزئي ويقال للنوع ايضا جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم شرح اقول القسم الاول وهو ان يتحد اللفظ والمعنى
ان اشترك في مفهومه كثيرون اي يصدق مفهومه على الافراد المتوهمة مثل الانسان فانه يصدق على كل واحد من اشخاصه
وهو الكلي فان تفاوتت الافراد في مفهومه بالاولوية وعدمها او الشدة والضعف او التقدم والتاخر كالوجود بالنسبة
الى الخالق والمخلوق فانه تفاوتت فيهما باعتبارات الثلث يسمى مشككا لان الناظر في مفهومه يشك انه من قبيل المتواطئ
او من قبيل المشترك لاستواء الافراد في حصول معناه لها وتفاوتها في مفهومه بالاولوية وغيرها والا اي وان لم
تتفاوت الافراد في مفهومه بل حصوله فيها بالسوية يسمى متواطئا لتوافقها فيه مثل الانسان
بالنسبة

بمعناه ولا يجري في التراكيب شرح المسئلة السادسة في انه هل يقع كل من المترادفين مكان الاخر ام لا الاصح عند
المصنف انه يقع كل من المترادفين مقام الاخر في التركيب لان معنى كل من المترادفين بعينه معنى الاخر بالضرورة والمعنى
لما صح ان ينضم الى معنى حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين لا بد وان يبقى بتلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثاني ولا حجر
اي ولا مانع في التركيب لان صحة الضم من عوارض المعنى لا اللفظ اصل قالوا لو صح لصح خداي اكبر شرح هذا دليل القائلين
بعدم صحة وقوع احد المترادفين مكان الاخر وتوجيهه انه لو صح ان كل من المترادفين مكان الاخر لصح وقوع احد المترادفين
مكان مرادفه من لغة اخرى فيصح خداي اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة وانتفاء التالي ظاهران اصل
واجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين شرح اجاب المصنف اولا بمنع انتفاء التالي والتزامه صحة خداي
اكبر وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين المترادفين من لغة وبين المترادفين من لغتين فانه يجوز ان يقع كل من المترادفين
مكان الاخر من لغة لعدم المانع وهو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين فان لفظ احدى
اللغتين بالنسبة الى الاخرى مهمل ولا يجوز ان يقع كل منهما مقام الاخر اذا كانا من لغتين لوجود المانع وهو اختلاط اللغتين
والجواب بمنع انتفاء التالي يقتضي صدق عموم الدعوى وهو وقوع احدهما مقام الاخر سواء كان من لغتين او من لغة واحدة والجواب
بمنع الملازمة لا يقتضي صدق عموم الدعوى بل يقتضي خصوصها وهو وقوع احدهما مقام الاخر اذا كانا من لغة واحدة ولما
فرغ عن المسائل المتعلقة بالمترادف شرع في المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز وهي ست اصل مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع اولا شرح المسئلة الاولى في حد الحقيقة والمجاز واقسامهما وشرائطهما وفي ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا
وابتدا بحد الحقيقة اعلم ان الحقيقة فعيلة من الحق اما بمعنى الفاعل كالعليم للعلم فلا يستوي فيها المذكر والمؤنث فيكون التاء فيه
جارية على القياس ويكون معناها الثابتة واما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فيكون التاء لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية لانه لا حاجة الى علامة التانيث ويكون معناها المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع
لكونه مثبتا او ثابتا في نفس الامر ثم نقلت من الاعتقاد الى القول المطابق لكون مدلوله مثبتا او ثابتا ايضا ثم نقلت من
القول الى ما ذكره المصنف وهو اللفظ المستعمل في وضع اول فهي منقولة في المرتبة الثالثة وقوله اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة
وغيرها وقوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتداء الوضع لانه لا يكون حقيقة ولا مجازا وقوله في وضع اي فيما وضع له وفيه ليتناول
ما وضع له لغة وعرفا وشرعا والمفهوم المجازي لانه يصدق على كل منها انه موضوع له ويخرج عنه الالفاظ المهملة وقوله
اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا فان قيل هذا الحد غير جامع ضرورة خروج الحقيقة الشرعية والعرفية
لانها لم تستعمل فيما وضع له اولا ضرورة كونها منقولة والنقل يستلزم وضعا اولا اجيب بان المراد بالوضع الاول
ما يكون اولا بالنسبة الى الاصطلاح الذي وقع به التخاطب لا ما يكون اولا باعتبار اللغة فان الوضع الاول اعم من الوضع
باعتبار اللغة فيكون الالفاظ المنقولة الشرعية او العرفية بالوضع الاول باصطلاح الشرع والعرف وان كان بالوضع الثاني
باعتبار اللغة مثلا الصلاة اذا استعملت في ذات الاركان كان استعمالها فيها باصطلاح اهل الشرع استعمالا في وضع اول
وباصطلاح اهل اللغة استعمالا في وضع ثان واذا استعملت في الدعاء فبالعكس وما قيل ان في الحد نظرا لان الاول من الامور
الاضافية التي لا تعقل الا بالنسبة الى شيء وح يكون حد الحقيقة مستلزما للمجاز ليس بشيء لان الاول على تقدير ان يكون
اضافيا لا يستلزم الا الوضع الثاني وهو جزء من مفهوم المجاز ان اعتبر الوضع الثاني في المجاز ولا امتناع في ذلك لجواز
ان يعتبر في حد الشيء جزء مقابله اصل وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلاة شرح الحقيقة باعتبار
الواضع تنقسم الى ثلثة اقسام فان كان الواضع اهل اللغة سميت حقيقة لغوية كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس وان كان
اهل العرف سواء كان عرفا خاصا او عاما سميت حقيقة عرفية كالدابة بالنسبة الى ذات الحافر فان الدابة وضعت في اصل اللغة
لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات الحافر وكالاصطلاح

النهي والنظار مثل الفاعل والنقض مثلا وان كان اهل الشرع سمينت حقيقة شرعية كالصلاة بالنسبة الى ذات الاركان
فانها وضعت في اصل اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان اصل والمجاز المستعمل اولا في غير وضع اول على وجه يصح
شرح المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا
على وجه يصح فهو مجاز في الدرجة الاولى من جهة ان احدهما ان العبور انما يحصل باتنقال الجسم من حيز الى اخر فاذا اعتبر في اللفظ
كان على سبيل التشبيه فيكون مجازا من هذه الجهة الثانية انه صيغة للمصدر او للمكان وقد اطلق ههنا بمعنى الفاعل لان
اللفظ منتقل فيكون مجازا بهذا الاعتبار ايضا وقوله اللفظ المستعمل كالحد وقوله في غير وضع اول اي غير ما وضع له اولا
يخرج عنه الحقيقة ويتناول المهمل لانه مستعمل في غير وضع اول وقوله على وجه يصح اي يكون بين الوضع الاول والثاني علاقة
يصح استعماله في الوضع الثاني لاجلها يخرج المهمل لانه لا يكون استعماله على وجه يصح اصل ولا بد من العلاقة وقد تكون
بالشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليه كالعبد او ايل كالخمر او للمجاورة
مثل جرى الميزاب شرح اعلم انه لا بد من ان تكون المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التي طب بحسب النوع و
الا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة بينهما لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اولا
فيكون حقيقة فيهما وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين وهو باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني
والعلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون بالاستقراء وقيل اثنى عشر والمصنف ما ذكر منها الا
اربعة انواع احدها المشابهة وهي اما بالشكل كالانسان للصورة المنقوشة لمشابهتها في الشكل واما في صفة بشرط ان تكون
ظاهرة كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاع وهي مشهورة غير خفية في الاسد فلا يجوز اطلاق الاسد على
الرجل الابخر وان كان مشابها للحيوان المفترس في صفة البخر لانها في الاسد خفية غير مشهورة ويسمى هذا النوع اي المجاز الذي بسبب
المشابهة مستعارا ايضا والثاني اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي باعتبار ما كان كتسمية المعتق عبدا باعتبار انه كان كذلك واليه
اشار بقوله او لانه كان عليه كالعبد الثالث اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي بحسب ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر باعتبار
صيرورته خمرا مآلا واليه اشار بقوله او آيل الرابع المجاورة كاطلاق الميزاب على الماء المجاور لها كقولهم جرى الميزاب اصل
ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح لا بد ان يكون علة لموافقة اهل العربية وللاصوليين شرح اختلف ان اطلاق اللفظ
على المعنى المجازي هل يفتقر الى النقل في كل صورة ام لا والاصح انه لا يشترط ولتحرير المطلوب اولا فنقول انه لا يشترط في استعمال
اللفظ في كل واحد من الصور التي يوجد فيها احد انواع العلاقة المعتبرة النقل عن اهل اللغة بل استعمالهم فيها حتى اذا لم يسمع
انهم استعملوا اللفظ في تلك الصورة لم يجز لنا استعماله فيها بل يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة وانما
قال في الاحاد اي في كل واحد من الصور الجزئية لان النقل من اهل اللغة في اصل المجاز شرط مثلا اذا لم ينقل ان اهل اللغة قد اعتبروا
اطلاق اسم اللازم على الملزوم لم يجز لنا ان يطلق اسم اللازم على الملزوم مجازا لان اصل المجاز حينئذ غير منقول عنهم وهو شرط في
الاستعمال اما اذا نقل الينا انهم اعتبروا اطلاق اللازم على الملزوم يجوز لنا في كل صورة من الصور الجزئية اطلاق اسم اللازم على
الملزوم مجازا وان لم ينقل الينا انهم اعتبروا اطلاقه في كل واحد من الصور لان النقل في اصل المجاز الذي هو اطلاق اسم اللازم
على الملزوم كاف في جواز استعمال اللفظ في الاحاد والدليل على عدم الاشتراط على الوجه المذكور ان النقل في الاحاد لو كان
شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل من الواضع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا
في الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بطلان التالي فلانهم يطلقون في كثير من الصور التي بيان م
بلغ مقابلة لظهور فيها العلاقة مع عدم النقل اصل واستدل لو كان نقلا لما افتقر الى النظر في العلاقة شرح هذا استدلال
على عدم الاشتراط وتقريره انه لو كان النقل في الاحاد على الوجه المذكور شرطا لما افتقر المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ على المفهوم المجازي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المقصود من النظر في العلاقة جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكفي في جواز
استعمال اللفظ

استعمال اللفظ في المعنى لكونه منقولا عنهم من ان تعلم العلاقة حاصله في جميع المستعملات الحقيقية اصل واجيب
بان النظر للواضع وان سلم فللاطلاع على الحكمة شرح اجاب المصنف عن الاستدلال اولا بمنع انتفاء التالي
وتقريره ان يقال لا نسلم افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي لان النقل عن الواضع في
الاحاد كاف في اطلاقها والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس الى الواضع وذلك لان الواضع عند وضعه اللفظ للمفهوم
المجازي يفتقر الى ان يلاحظ العلاقة بينهما ولان سلمنا ان المستعمل يفتقر الى النظر فيها ولكن لا نسلم صدق الملازمة قوله لان
المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها منحصر في جواز الاستعمال وذلك لانه يجوز ان يكون
المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الواضع للمفهوم المجازي فلذلك ننظر فيها لاجل افتقارنا في جواز الاستعمال الى النظر فيها
اصل قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس شرح هذا دليل القائلين باشتراط النقل
في كل واحدة من الصور وتقريره انه لو لم يشترط النقل عن اهل اللغة في جواز استعمال اللفظ في كل واحدة من الصور لجاز اطلاق
النخلة على كل طويل غير انسان واطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وبالعكس اي اطلاق الاب على الابن و
التالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلظهور العلاقة المعتبرة في هذه الصور اما في الاول فلظهور المشابهة
في الصورة واما في الثاني فللمجاورة واما في الثالث فلان الاب انما كان على صفة البنوة واما في الرابع فلان الابن سيؤول
الى الاب ولما كانت العلاقة التي ذكرها المصنف اربعة انواع ذكر الصور الاربع المشتمل كل واحد منها على نوع من الانواع الاربعة
المذكورة واذا ظهر العلاقة المعتبرة بين المفهوم الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل عن اهل العربية على استعمالهم جاز اطلاق اسم
المفهوم الحقيقي على ذلك الغير لتحقق المقتضي وانتفاء المانع وهو اشتراط النقل واما انتفاء التالي فبالاتفاق اصل واجيب
بالمانع شرح اجاب المصنف عنه بمنع الملازمة وتقريره ان يقال لا نسلم انه اذا لم يشترط النقل لجاز الاستعمال في الصور
المذكورة وذلك لان عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع لا لاشتراط النقل فانه يجوز ان تكون خصوصية هذه المحال مانعة
عن جواز استعمال اللفظ فيها او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه الصور فيكون تنصيصهم
مانعا عن الجواز او لم يكتف الواضع في هذه الصور بمثل هذه العلاقة واعتبار العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال اصل
قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا شرح هذا دليل اخر على اشتراط النقل وتقريره انه لو جاز اطلاق اللفظ في الاحاد
بمجرد العلاقة بدون النقل لجاز اما بالقياس او الاختراع والتالي بقسميه باطل فالمقدم كذلك بيان الملازمة ان
تسمية المعنى المجازي باسم المفهوم الحقيقي ان كان بسبب وجود وصف مشترك بينه وبين مفهوم مجازي اخر يكون ذلك
الوصف سببا لتسمية المعنى المجازي الاخر بذلك اللفظ كما ان تسمية المنارة بالنخلة بسبب وجود وصف الطول المشترك
بينهما وبين الانسان الطويل الذي هو اعني وصف الطول سبب لتسمية الانسان بالنخلة كان ذلك قياسا في اللغة وان لم يكن
بسبب ذلك كان اختراعا واما بطلان التالي فلان القياس في اللغة غير جائز كما سيأتي والاختراع غير جائز ايضا لانه
يكون خارجا عن وضع اللغة اصل واجيب بان استقراء ان العلاقة مصححة كرفع الفاعل شرح تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انه اذا لم يكن قياسا كان اختراعا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاستقراء دالا على ان العلاقة المعتبرة كافية
في صحة الاستعمال اما اذا كان الاستقراء دالا فلا كما في رفع فاعل لم يسمع رفعه من العرب فانا لما استقرينا كلامهم في رفع
الفاعل حكمنا بكون الفاعل مرفوعا في جميع الصور ولم يكن ذلك قياسا في اللغة ولا اختراعا كذلك ههنا استقرينا الالفاظ
المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة فحكمنا حكما مطلقا على ان العلاقة مصححة فان قيل ان تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال
ان لم يكن مستندا الى النقل يلزم مطلوب الخصم وهو ان يكون جواز الاستعمال لاجل العلاقة مع وجود النقل اجيب
بان النقل اصل المجاز كاف في تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال في كل واحد من الصور ولا احتياج الى النقل في الاحاد الذي هو مذهب
الخصم لان النزاع وقع فيه اصل قالوا يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار وعلى الحقيقة لامتناع ليس بانسان وهو دور
شرح قال بعض الاصوليين اذا لم يوجد نقل من اهل اللغة على ان هذا اللفظ حقيقة
الى النقل
مستندا وان كان

وذا المجاز تعرف الحقيقة والمجاز بوجوه الاول تعرف المجاز بصحة النفي يعني ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا كقولك
للبليد انه ليس بحمار فان الحمار لما كان مجازا بالنسبة الى البليد صح سلبه عنه عكس الحقيقة يعني ان اللفظ اذا لم يجز سلبه
عما اطلق عليه كان حقيقة كالانسان بالنسبة الى البليد فانه لما كان حقيقة امتنع سلبه عنه وهذا التعريف غير صحيح
لانه يستلزم الدور وذلك لان صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم
الدور اصل وبان يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة شرح الوجه الثاني يعرف المجاز بان يتبادر غيره يعني ان
المدلول اذا تبادر غيره الى الذهن عند اطلاق اللفظ عليه بدون القرينة كان اللفظ مجازا بالنسبة اليه كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فانه يتبادر غيره وهو الحيوان المفترس الى الذهن عند عدم القرينة عكس الحقيقة اي ان المدلول اذا تبادر
الى الذهن عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره كان اللفظ حقيقة بالنسبة اليه كاطلاق الاسد على
الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الذهن دون غيره اصل واورد المشترك شرح تقرير ايراده ان
التعريف المذكور للحقيقة غير منعكس وذلك لان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من مفهوميه حقيقة مع انه اذا اطلق
على احدهما بدون القرينة لم يتبادر الى الذهن اصل فان اجيب بانه يتبادر غير معين يلزم ان يكون المعين مجازا شرح
فان اجيب عن الايراد المذكور بان يقال ان اللفظ المشترك حقيقة بالنسبة الى احد مفهوميه لا على التعيين وقد يتبادر
احدهما لا على التعيين عند اطلاق اللفظ بدون القرينة فلم يلزم عدم انعكاس تعريف الحقيقة لزم ان يكون اللفظ بالنسبة
لكل واحد من مفهوميه على التعيين مجازا لان غيره تبادر الى الذهن عند اطلاق اللفظ بدون القرينة وايضا يلزم ان يكون
اطلاق اللفظ المشترك لكل واحد من مفهوميه بالقواطع ضرورة كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو احدهما لا على
التعيين وفي قوله لزم ان يكون المعين مجازا تسامح في اللفظ لان المجاز هو اللفظ بالنسبة الى ذلك المعين لا المعين ولقائل
ان يجيب عن اصل الايراد بان ما ذكرنا علامة الحقيقة لا تعريفها الحقيقي والعلامة جاز ان تكون خاصة مفارقة فلا يجب العكس
فيها وفيه نظر اصل وبعدم اطراده ولا عكس شرح الوجه الثالث يعرف المجاز بعدم اطراده على معنى ان اللفظ
اذا اطلق على معنى ولم يكن جاريا في نظاير ذلك المعنى كان مجازا كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه لا يكون جاريا
في نظاير الانسان في الطول اذ لا يقال للطويل نخلة ولا عكس اي لا يكون اطراد اللفظ في نظايره علامة الحقيقة فان المجاز
قد يكون مطردا كاطلاق اسم الكل على الجزء فانه مجاز مطرد في جميع النظاير ويمكن ان يكون المراد من قوله ولا عكس انه لا عكس
لهذه العلامة على معنى انه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فيكون هذه العلامة غير منعكسة اصل واورد السخي
والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة شرح تقرير الايراد ان هذا التعريف غير مطرد لان السخي والفاضل للكريم والعالم
بالحقيقة مع انه لا يكون جاريا في نظايره اذ لا يطلق على الباري مع انه كريم وعالم وكذلك القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة
لكونها مقر المايعات مع انها لا تستعمل الا في الزجاجة المخصوصة فلا يكون مطردا اصل فان اجيب بالمانع فدور شرح
فان اجيب عن هذا الايراد بان عدم الاطراد بشرط انتفاء المنع من الشرع او اللغة عند الاطلاق علامة المجاز لا عدم الاطراد فحسب
وفي الصور المذكورة قد وجد المنع اما في السخي والفاضل فمن الشرع اذ اسماء الله توقيفية واما في القارورة فالمنع من اللغة فيلزم
الدور لان عدم الاطراد انما يكون علامة للمجاز اذا علم كون عدم الاطراد لا للمانع وكون عدم الاطراد لا للمانع لا يعلم الا بعد
العلم بالمجاز فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد لا للمانع ويتوقف العلم بعدم الاطراد لا للمانع على العلم بالمجاز فيلزم الدور
ويمكن ان يمنع لزوم الدور على هذا الوجه وهو ان يقال ان عدم الاطراد له موجب وليس موجبه منع الشرع او اللغة اذ التقدير
خلافه ولا الفعل قطعا فتعين ان يكون موجب عدم الاطراد كون اللفظ مجازا فيلزم الدور اصل وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة
كامور جمع امر للفعل وامتناع اوامر ولا عكس شرح الوجه الرابع تعريف المجاز بجمعه على خلاف جمع الحقيقة يعني ان اللفظ
اذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول اخر جمعا على خلاف جمع الحقيقة كان ذلك اللفظ مجازا بالنسبة
الى المدلول الاخر كالامر فان جمعه باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وقد جمع باعتبار
مفهومه المجازي وهو الفعل على امور وامتنع جمعه باعتبار مفهومه المجازي على

اوامر ولا عكس اي لا عكس لهذا التعريف فان عدم اختلاف الجمع باعتبار مفهومه الحقيقي والمجازي لم يشف المجاز
فانه يقال اشف للشهابي كما يقال للضراغم اصل وبالتزام تقييده مثل جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الاخر
مثل ومكروا ومكر الله شرح الوجه الخامس تعريف المجاز بالتزام تقييده اي اللفظ اذا التزم تقييده عند اطلاقه
على مدلوله كان مجازا مثل جناح الذل ونار الحرب وانما كان التزام التقييد دالا على المجاز اذ علم بالاستقراء ان اهل اللغة
اذا استعملوا اللفظ في مسماه مطلقا غير مقيد وفي غير مسماه بخلافه يعني مقيدا غير مطلق وانما قال بالتزام تقييده
ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض الصور لكنه لم يلتزم التقييد فيه اصل وبتوقفه على المسمى الاخر مثل
ومكروا ومكر الله شرح الوجه السادس يعرف المجاز بتوقفه على المسمى الاخر يعني ان اللفظ اذا كان اطلاقه على احد
مدلوليه متوقفا على استعماله في المدلول الاخر كان بالنسبة الى مدلوله الذي يتوقف اطلاقه على المدلول الاخر مجازا
مثل ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على المعنى المتصور من الحق متوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق فيكون
بالنسبة الى الحق مجازا وبالنسبة الى الخلق حقيقة اصل واللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا شرح اعلم
ان اللفظ اذا وضع لمعنى ولم يتفق استعماله لا فيما وضع له اولا ولا في غيره لم يكن حقيقة ولا مجازا لان الاستعمال
جزء من مفهوم كل واحد منهما وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل اصل وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس
شرح اختلف في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا
باستعماله فيما وضع له اولا بخلاف العكس اي لم يختلف في ان الحقيقة مستلزمة للمجاز بل اتفق الجمهور على ان الحقيقة غير
مستلزمة له اصل الملتزم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفايدة شرح اي قال الملتزم وهو الذي يدعي لزوم
الحقيقة للمجاز لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لعري وضع اللفظ عن الفايدة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان فايدة وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه فلو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مع
عدم استعماله فيما وضع له اولا فيكون الوضع الاول مجردا عن الفايدة واما بطلان التالي فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا
ويمكن منع هذا الدليل ظاهرا لم يتعرض المصنف له وبيان المنع ان يقال لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا لعري
عن الفايدة لان من فوايد الوضع الاول استعماله في المعنى المجازي وايضا يجوز ان يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله
في المفهوم المجازي اصل النافي لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك
الالزام للزوم الوضع شرح اي قال النافي لا يستلزم المجاز الحقيقة اذ لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات بالنسبة
الى المدلولات المستعملة فيها واما بطلان التالي فلانها لم تستعمل في غير مدلولاتها المجازية ولكونها حقيقة مشروط
بالاستعمال في المعاني الموضوعة لها وضعا اولا وهذا الدليل ضعيف وذلك لان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل مشترك الالزام اي كما يلزم القائل بالاستلزام به على الوجه الذي ذكره النافي يلزم النافي به بان
يقال لو كان المجاز مستلزما للموضوع له في الاصل لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل موضوعا له في الاصل
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نحوهما مجاز والمجاز لا بد وان يكون له مفهوم وضع اللفظ بازائه اولا واما
انتفاء التالي فظاهر ولما كان اشتراك الالزام نقضا اجماليا لدليل النافي واراد المصنف ان ينقض دليله على التفصيل
ونقضه على التفصيل موقوف على تحقيق المجاز الواقع في نحو المثالين شرع في بيان ما هو الحق من المجاز الواقع في نحوهما
اصل والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وقول عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد
بعيد لاتحاد جهته شرح بيان ذلك ان المجاز يقع في مفردات المركب لا في التركيب وحينئذ لا يخلو من ان يكون المراد
من قول النافي لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد للمفردات
من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم انتفاء التالي لان المفردات

حقايق اذ العما موضوعا اولا للهيئه المخصوصه الصادره من الفاعل المختار والمله وضعت للشعر المجتمع في الاذن و
الشيب لبياض الشعر وهي مستعمله فيما وضعت له اولا فيكون حقايق وان كان الثاني فلا يتم الملازمه وانما يلزم
ان لو كان المجاز وافقا في التركيب وهو ممنوع وقول عبد القاهر كجاي ان المجاز في الاسناد بعيد نحو
احياني اكتحالي بطلعتك واقع في الاسناد بعيد عن الصواب لان المجاز في الاسناد انما يتصور اذا كان للاسناد جهتان
احدهما جهه الحقيقه والاخرى جهه المجاز كالاسد فان له جهتين احدهما جهه الحقيقه وهي عند استعماله في الحيوان
المفترس والاخرى جهه المجاز وهي عند استعماله في الرجل الشجاع والاسناد في نحو هذا التركيب لم يتصور له جهتان
احدهما جهه الحقيقه والاخرى جهه المجاز وذلك لانه لم يوضع نحو هذا التركيب اولا للمعنى ثم نقل الى الثاني لمناسبه اصل
ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقه ولنحو عسى كان قويا شرح هذا دليل ذكره المصنف نصره للنافي وتقريره
ان لفظ الرحمن مما استعمل فيه مجاز وذلك لانه مشتق من الرحمه وهي رقه القلب حقيقه والرحمن لا يطلق الا على الله تعالى ورقه
القلب على الله تعالى محال فيكون استعماله بطريق المجاز وايضا رحمن فعلان وهو يستلزم حقيقه فاذا اطلق على الله كان مجازا ولذا
نحو عسى فانه فعل باجماع النحاه والفعل للحدث المقترن باحد الازمنه حقيقه فاذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان كان مجازا فيقول
لو كان المجاز مستلزما للحقيقه لكان لنحو الرحمن ولنحو عسى حقيقه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانهما مجازان لما ذكرنا والمجاز
مستلزم للحقيقه اذ التقدير ذلك واما بيان انتفاء التالي فلانهما لم يستعملا قط للموضوع له الاول والاستعمال الموضوع له الاول
شرط الحقيقه وجزا قوله لو قيل قوله كان قويا وجزا قوله لكان للفظ الرحمن وبيان قوته انه لا يستلزم الاشتراك الالزام ضروره
تحقق الوضع الاول فيهما ولا يمكن منع استعمالهما في مفهوميهما بطريق المجاز بخلاف الامثله السابقه اصل مسئله اذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب شرح المسئله التاسعه في تعارض المجاز والاشتراك وهما من الاحوال
المخله بالفهم التام والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقه بالنسبه الى احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في انه حقيقه
بالنسبه الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك او غير حقيقه حتى يلزم المجاز واذا كان كذلك فحمله على المجاز اقرب واولى من حمله
على الاشتراك يدل على ذلك وجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز فبدا المصنف بالوجوه
المتعلقه بمفاسد الاشتراك وهي ثلثه اصل لان الاشتراك يخل بالتفاهم شرح الوجه الاول وتقريره ان الاشتراك
يخل بالتفاهم عند عدم القرينه وذلك لانه اذا تجرد عن القرينه لم يفهم واحد من معنييه على التعيين فيختل التفاهم بخلاف المجاز فانه
عند وجود القرينه يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي فلم يختل الفهم لا عند وجود القرينه ولا عند عدمها
وما لا يكون مخلا بالتفاهم فهو اقرب اصل ويودي الى مستبعد من ضد او نقيض شرح هذا هو الوجه الثاني وتقريره
ان الاشتراك اذا فهم منه غير المراد يكون موديا الى مستبعد ويوجه الكلام حملا لا مناسبه بينه وبين مراد المتكلم من
ضد مراده او نقيضه فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون بين الابيض والاسود وقد يكون مشتركا بين
النقيضين كلفظ النقيض المشترك بين كل واحد من طرفي السلب والايجاب ان لم نقل انه موضوع للقدر المشترك بينهما بخلاف
المجاز فانه موضوع اذا حمل على غير المراد لم يكن مستبعدا ضروره اعتبار المناسبه بين مفهوميه فان قيل ان المجاز ايضا قد
يكون موديا الى مستبعد من ضد او نقيض فان لفظ احد الضدين قد يستعمل للضد الاخر مجازا فحمله على غير المراد يودي الى
مستبعد كما في الاشتراك اجيب بان المجاز لما اعتبر فيه المناسبه بينه وبين الحقيقه كان حمله على غير المراد وان كان
ضد المراد لم يكن مستبعدا لانه حمل على ما هو المناسب له بخلاف المشترك فانه لم يعتبر المناسبه بين مفهوميه فحمله على
غير المراد حمل على ما هو غير مناسب فيكون مستبعدا اصل ويحتاج الى قرينتين شرح الوجه الثالث ان المشترك
يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه على معنى ان استعماله في كل واحد من مفهوميه يحتاج الى قرينه معينه مخصصه له اذ لا
ترجيح لواحد من مفهوميه على الاخر كالعين فانه يحتاج عند استعمالها في الباصره الى قرينه تخصصها وكذلك عند استعمالها في
الجاريه بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينه واحده عند استعماله في مفهومه المجازي ولا يحتاج الى القرينه بالنظر الى المفهوم الحقيقي
كالاسد فانه يحتاج الى القرينه عند استعماله في الرجل الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله

لو استلزم قوله

في الحيوان المفترس وكلما كان الافتقار الى القرينه اكثر كان المحذور اشد اصل ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز
واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابله والمطابقه والمجانسه والروي شرح هذه هي الوجوه المتعلقه بخواص المجاز
منها ان المجاز اكثر وقوعا في اللغه من الاشتراك والاكثر راجح وما كان ارجح فهو اولى ومنها ان المجاز ابلغ اي يكون ادل على
تمام المقصود لان قولنا زيد اسد ابلغ دلاله على شجاعته من قولنا زيد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعه يدرك ذلك صاحب
الذوق السليم وما كان ابلغ فهو اولى وبعض الشارحين اورد لفظ المتن هكذا ولان المجاز اغلب فيكون ابلغ وجعل الفا
للسببيه وجعل قوله فيكون ابلغ الى قوله والروي اسبابا لغلبه المجاز هذا وان كان له وجه لكن الاول اولى لانه على
التقدير الاول يكون كل واحد من المذكورات وجها مستقلا لاولويه المجاز وعلى الوجه الذي اخذه هذا الشارح تكون جميع المذكورات
متمما لوجه واحد ومنها ان المجاز قد يكون اوجز في اللفظ اذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفه كقولك رايت
اسدا فان الاسد يقوم مقام رجل شجاع ومنها ان المجاز اوفق للطباع لانه قد يكون احسن في العاده كالتعبير عن ايلاج الذكر
في الفرج بالجماع ولقوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ومنها ان المجاز يتوصل به الى السجع وهو رعايه الوزن والعجز والى
المطابقه وقد مر تفسيرها في الترادف والى المقابله وهي ان تجمع بين شيئين او اكثر وبين ضديهما ثم اذا شرطت هنا شرطا شرطت
هنا ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره
للعسرى والى المجانسه والروي وقد مر تفسيرهما ايضا في الترادف اصل وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا اضطراب
وبالاشتقاق فيتسع وبصحه المجاز فيهما فتكثر الفايده وباستغنائه عن العلاقه وعن الحقيقه وعن مخالفه ظاهر وعن الغلط
عند عدم القرينه شرح لما ذكر الوجوه الداله على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الداله على ترجيح الاشتراك
على المجاز فقال وعورض اي وعورض الوجوه الداله على اولويه المجاز بوجوه داله على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك
مطرد لان المشترك حقيقه وقد قلنا ان من علامات الحقيقه الاطراد وما يكون مطردا لا يضطرب ضروره جواز استعماله في
جميع نظايره ومنها ان المشترك حقيقه والاشتقاق من خواص الحقيقه كالامر بالنسبه الى المفهوم الحقيقي فانه مشتق منه
الامر والمامور وغيرهما من المشتقات بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كالامر بالنسبه الى الفعل فانه لا يشتق منه شي
فيكون المشترك متسعا ضروره تكثر المشتقات والاتساع امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب فهو اولى ومنها ان
المشترك يصح التجوز منه باعتبار كل واحد من مفهوميه فتكثر الفايده ضروره تكثر المجازات بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز
فيه الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكثر الفايده وما كان اكثر فايده فهو اولى ومنها ان المشترك يستغني عن اعتبار العلاقه
بين مفهوميه لان وضعه لكل واحد منهما على السويه بخلاف المجاز فانه يحتاج الى اعتبار العلاقه ومنها ان الاشتراك لا يفتقر
الى الحقيقه بخلاف المجاز فانه يفتقر الى الحقيقه على راي ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفه ظاهر وذلك لان استعماله في
كل من مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يترتب فيه خلاف الظاهر بخلاف المجاز فان استعماله في مفهومه المجازي استعمال
في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر ومنها ان المشترك اذا تجرد عن القرينه لم يحمل على واحد
من مفهوميه فلم يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينه يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان لا يكون مراد المتكلم
هو المفهوم الحقيقي اصل وما ذكر من انه ابلغ فمشترك بينهما واكثر انه لا يقابل الاغلب شي مما ذكر شرح لما ذكر الوجوه الداله
على ترجيح كل منهما اراد بيان ما هو الحق فذكر اولا ان ما ذكر من ان المجاز ابلغ فمشترك اي البلاغه وما يتبعها من السجع
والمقابله والمطابقه والمجانسه والروي فانها من توابع البلاغه مشترك بين المجاز والاشتراك فان البلاغه كما تحصل في المجاز
كذلك يمكن وقوعها في الاشتراك لان المشترك يفيد المقصود على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فيتشوق النفس
كذلك فيما يتبع البلاغه فانه اي كل ما يعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب فيكون ابلغ ولذلك فيما يتبع البلاغه
التحصيله فاذا حصل كان اوقع في الذهن وهو تصريح بان الاشتراك والمجاز مشتركان في جميع ما ذكر
وفي بعض نسخ المتن وجد لفظه الى اخره بعد قوله من انه ابلغ وهو تصريح بان الاشتراك والمجاز مشتركان في جميع ما ذكر
بعد قوله ابلغ ثم قال واكثر انه لا يقابل الاغلب ما ذكرنا من كون المجاز اغلب شي مما ذكر من الوجوه الداله على كون المشترك
راجحا لان كثره المجاز تدل على انه اوفق للطبع والذ

اتم

ولذا للكل من احب شيئا اكثر ذكره وما كان اوفق للطبع فهو اقرب واولى اصل مسئلة الشرعية واقعة خلافا للقاضي
واثبت المعتزلة الدينية ايضا شرح ولما فرغ عن المقصود مقدمة اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ثم نقل في الشرع
الى معنى ثان لمناسبة بينهما وغلب استعماله في المعنى الثاني يسمى منقولا شرعيا والمنقول الشرعي لما غلب استعماله له
في المعنى الثاني بحيث لم يحتج عند اطلاقه على المنقول اليه الى ملاحظة العلاقة بينه وبين المنقول عنه صار كانه موضوع
للمنقول اليه وضعا اولا ضرورة عدم الافتقار الى ملاحظة وضع سابق فيكون حقيقة بخلاف المجاز فلما كان مما لم
يغلب استعماله في المعنى الثاني افتقر عند اطلاقه على الثاني الى اعتبار العلاقة فلم يكن موضوعا وضعا اولا ضرورة
افتقاره الى ملاحظة وضع سابق والحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الشرع وهي تساول المنقول
الشرعي لما ذكرنا والموضوعات المبتدأة وهي الفاظ وضعها الشارع بازاء معنى من المعاني المخترعة ابتداء من غير ان ينقل من
اللغة لعلاقة واذا عرفت هذا فنقول اختلف في وقوع الحقيقة الشرعية فقال القاضي انها غير واقعة على معنى ان تلك الالفاظ
مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات التي هي في المعاني الشرعية شروط وعلى معنى ان ما استعمله الشارع مجازات لغوية
لم تبلغ رتبة الحقائق والمختار عند المصنف انها واقعة على معنى انها كانت مجازات في ابتداء النقل بسبب عدم اشتهارها
ثم صارت حقائق شرعية لغلبة الاستعمال واثبت المعتزلة الاسماء الشرعية والدينية ايضا على معنى انها ليست متعلقة
بالحقائق اللغوية والفرق بين الاسماء الشرعية الدينية وغير الدينية عندهم ان الاسماء الشرعية ان اجريت على الافعال
الشرعية كالصلاة والصيام والزكاة والحج تسمى غير دينية وان اجريت على المشتقات من الفاعلين كالمؤمن والفاسق و
الكافر تسمى دينية ولا فرق بين المذهب المختار ومذهب المعتزلة من حيث ان الحقائق الشرعية واقعة وانما الفرق من حيث انهم
قالوا انها موضوعات مبتدأة غير منقولة من الحقائق اللغوية والمذهب المختار بخلافه اصل لنا القطع بالاستقراء ان الصلاة
للركعات والزكاة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد مطلقا شرح هذا دليل على المذهب
المختار وتقريره ان القطع حصل بالاستقراء ان الصلاة في الشرع موضوعة للركعات والزكاة والصيام والحج كذلك اي موضوعة
للمعاني الشرعية اما الزكاة فللمقدار المخرج من النصاب واما الصيام فللامساك الشرعي من اول اليوم الى اخره مقرونا بالنية
واما الحج فللقصد الى الافعال الشرعية المخصوصة على الوجه المشروع واستعمالها فيها بطريق الحقيقة ضرورة سبق فهم هذه
المعاني عند اطلاق الالفاظ عليها بدون القرينة وهذه الالفاظ موضوعة لغير هذه المعاني لان الصلاة في اللغة للدعاء والزكاة للنمو
والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا فتكون حقائق شرعية منقولة من الموضوعات اللغوية وانما لم يقتصر على تقييد القصد
بالمطلق بل قيد الامساك ايضا به ليلا يتوهم رجوع مطلقا الى كل واحد مما قبله او الى الاخير فقط وكلاهما غير مراد اصل
قولهم باقية والزيادات شروط رد بانه في الصلاة وهو غير داع ولا متبع شرح هذا ايراد لما تعين من وقوع الحقائق
الشرعية اورده مناقضة للدليل المذكور مع الجواب عنه وقوله قولهم مبتدأ وقوله رد خبره وتقرير الايراد ان يقال لا نسلم ان تلك
الالفاظ وضعت في الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ باقية على الحقائق اللغوية حتى استعمالها في المعاني الشرعية والزيادات
الحاصلة في المعاني الشرعية شروط زيدت على المفهومات اللغوية لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعة لها دالة عليها بل لان
وقوع المفهومات اللغوية على الوجه المطلوب شرعا لا يحصل بدون هذه الزيادات فان الصلاة مثلا وضعت في اللغة للدعاء
واستعملت في الشرع للدعاء ايضا الا ان وقوع الدعاء على الوجه المطلوب شرعا انما يحصل اذا زيد عليه هذه الشروط فلا يكون حقائق
شرعية وتقرير الجواب ان يقال لو كانت هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في مفهوماتها اللغوية لما استعملت في صورة لم
يتحقق المفهومات اللغوية فيها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلان الصلاة في
اللغة اما الدعاء او الاتباع وقد استعملت في الشرع فيما لا يوجد فيه شيء منهما وذلك لانها استعملت في صلاة الاخرس
المنفرد وهو غير داع ولا متبع اصل قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد اهل اللغة
فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة شرح هذه مناقضة اخرى للدليل المذكور مع جوابها
وتقرير المناقضة ان يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ في معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل استعمالها فيها بطريق
المجاز لتحقق العلاقة بين المفهومات اللغوية وبين المعاني فان الصلاة للدعاء
هذه

في اصل اللغة وهو جزء هذه الركعات والزكاة في اللغة للنماء وهو سبب للمعنى الشرعي وتسمية الكل باسم الجزء والمسبب
باسم السبب مجاز والجواب عن المناقضة من وجهين الاول انه ان اريد بكون هذه الالفاظ مجازات
ان الشارع استعملها في هذه المعاني بطريق المجاز فهو المدعى لانا لا نعني بكونها حقائق شرعية الا ان الشارع استعملها في
غير موضوعاتها اللغوية وغلب استعمالها فيها وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة قد استعملوها لهذه المعاني فهو ممنوع
لانه خلاف الظاهر لان اهل اللغة لم يعرفوا هذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون لها هذه الالفاظ لان استعمال اللفظ
مسبوق بفهم المعنى الثاني ان استعمال هذه الالفاظ لهذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه تفهم هذه المعاني عند اطلاق
هذه الالفاظ عليها بدون قرينة فلو كانت مجازات لم يفهم المعنى بدون القرينة اصل القاضي لو كانت كذلك لفهمها المكلف
ولو فهمها لنقل لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد ولا تواتر شرح اي قال القاضي ان هذه الالفاظ لا يكون
حقائق شرعية لانها لو كانت كذلك اي حقائق شرعية لزم ان يفهمها الشارع للمكلفين اولا والا لزم التكليف بما لا يطاق لانهم مكلفون بفهم
مراده منها والفهم لا يكون بدون تفهيم الشارع اياهم ولو فهمها الشارع المكلفين لنقل ذلك التفهيم الينا نقلا يفهم مراد الشارع
منه لعدم الفرق بيننا وبينهم لانا مكلفون مثلهم والتكليف هو الموجب للتفهيم ونقل التفهيم الينا اما بالاحاد
ولا تفيد لانها ليست بحجة قطعية واما بالتواتر ولا يكون حاصلا والا لم يقع النزاع اصل والجواب انها فهمت
بالتفهيم بالقراين كالاطفال شرح اجاب المصنف عن هذه المناقضة بان قال لا نسلم انه لو فهمها الشارع المكلفين
لنقل الينا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن يفهمهم الشارع اياها بالقراين كالوالدين مع الاطفال اما اذا كان بالقراين فلا يلزم
النقل الينا اذ يجوز ان نفهم ايضا بالقراين من غير نقل اصل قالوا لو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واما
الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا شرح هذا دليل اخر للمانعين من وقوع الحقائق الشرعية بيانه لو كانت
الاسماء المذكورة حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه الاسماء على تقدير
كونها حقائق شرعية لم تكن من موضوعات العرب لانهم لم يضعوها لهذه المعاني على ذلك التقدير واذا لم تكن من موضوعات
العرب لم تكن عربية اذ معنى كون اللفظ عربيا انه مما وضع واضع لغة العرب ذلك اللفظ بازائه واما بيان بطلان
اللازم واليه اشار بقوله واما الثانية ولذا في جميع مواضع هذا المختصر يشير به الى المقدمة الاستثنائية فانه لو لم تكن
هذه الاسماء عربية لما كان القران عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان هذه الالفاظ موجودة في القران
والتقدير انها غير عربية فلا يكون القران عربيا ضرورة اشتماله على ما هو غير عربي واما انتفاء التالي فلقوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا اصل واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا وانزلناه ضمير السورة ويصح اطلاق اسم القران
عليها كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف ولو سلم فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية وعربية شرح
اجاب المصنف عنه اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع انتفاء اللازم اما الاول فتقريره ان يقال لا نسلم انها لو كانت حقائق
شرعية لم تكن عربية لان العرب لم يضعوها لهذه المعاني قلنا لا نسلم ان العرب اذا لم يضعوها لهذه المعاني لم تكن عربية وذلك
لان معنى كون اللفظ عربيا افادته لمعناه على طريقة العرب اما على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز وهذه الالفاظ وان
كانت حقائق شرعية لكنها افادتها لمعانيها الشرعية على طريقة العرب لان الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوي فيكون مجازات
لغوية صارت حقائق شرعية بحسب الشهرة فلم يخرج عن العربية غاية ما في الباب انها لم تكن حقائق لغوية واما منع
انتفاء التالي فبان يقال سلمنا الملازمة لكن لا نسلم كون هذه الالفاظ عربية قولهم والا يلزم ان لا يكون القران عربيا وهو باطل
قلنا ان اردتم به انه يلزم ان لا يكون شيء من القران عربيا فممنوع لانه لا يلزم من كون القران مشتملا على الفاظ غير عربية
كون جميعه كذلك وان اردتم به انه يلزم ان لا يكون القران كله عربيا فمسلم ولا نسلم بطلان التالي والاية المذكورة لا
تدل على بطلانه لان ضمير انزلناه راجع الى السورة فيقدر بعض القران فان مثل السورة الواحدة بعض القران والقران
اسم للمجموع فلا يصح اطلاق اسم القران عليه لان بعض الشيء غيره اجيب بان القران اسم جنس لانه اسم لكلام الله تعالى
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز فيصح اطلاقه على البعض والمجموع كالماء والعسل فان كل واحد منهما يطلق على القليل والكثير
بخلاف المائة والرغيف فان كل واحد منهما اسم للمجموع فلا يصح اطلاقه على الجزء

ولئن سلم ان القران اسم للمجموع لكن وجود هذه الالفاظ فيه لكونها قلايل لا يخرجه عن كونه عربيا فيصح اطلاق العربي عليه كما ان القصيدة
عربيه لشعر عربي فيه الفاظ فارسيه فانه يصح اطلاق العربي عليه وكذا شعر فارسي فيه الفاظ عربيه فانه يصح اطلاق اسم الفارسي عليه
اصل المعتزله الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانها الدين المعتبر والدين الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فثبت الايمان العبادات وقال فاخرجنا من كان فيها من المومنين شرح هذا دليل للمعتزله على ان الاسماء
الدينيه موضوعات مبتداة لا تعلق لها بالمفهومات اللغويه وتقريره ان الايمان في اللغه التصديق وفي الشرع العبادات اي
فعل الواجبات اما الاول فبالنقل عن اهل اللغه واما الثاني فلان العبادات هي الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمه اي دين القيمه اي دين الملة المستقيمه وهو الدين اي المعتبر وهو
اشاره الى ما تقدم من اقام الصلوة وايتا الزكوة فيجب ان يكون اقام الصلوة وايتا الزكوة دينا معتبرا والدين المعتبر الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي الدين المعتبر اذ غير المعتبر لا يكون اسلاما والاسلام الايمان لان
الايمان يقبل من مبتغيه فلو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فثبت ان
الايمان العبادات وهو المطلوب قوله وقال فاخرجنا اشاره الى دليل اخر على ان الاسلام هو الايمان وتقريره ان الاسلام هو
الاسلام لو كان غير الايمان لما صح استثنا المسلم من المومن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان الاستثنا هو
اخراج ما لولاه لدخل وهو انما يصح اذا كان المستثنا داخلا في المستثنى منه فلو كان الاسلام غير الايمان لم يصدق المومن على
المسلم فلا يصح استثنا المسلم منه واما بيان انتفا التالي فلقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين فانه قد استثنى المسلم عن المومن في الايه والمناسب ان يذكر هذا الدليل بعد قوله ومن يبتغ ولعله انما اخره
الى ها هنا حتى يخلص المعارضه المذكوره به اصل وعورض بقوله قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا شرح هذه معارضه
في المقدمه وتقريرها ان يقال ما ذكرتم من الايتين وان دل على ان الاسلام الايمان لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان الاسلام
لو كان هو الايمان لما ثبت الاسلام عند سلب الايمان والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره واما انتفا التالي
فلقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه سلب عنهم الايمان مع اثبات الاسلام لهم واعلم ان مقدمات دليل
المعتزله اكثرها ممنوعه اما قولهم العبادات الدين قلنا لا نسلم واما قوله تعالى وذلك دين القيمه فلا يمكن عوده الى ما تقدم
لان ذلك واحد مذكر وما تقدم لشيء مونث ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الاسلام هو الايمان واما قوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا الى اخره فما يدل على ذلك لان معناه من ابتغى دينا غير الاسلام فهو غير مقبول وهذا يدل على ان الدين
الذي هو غير الاسلام غير مقبول لا على ان كل شيء غير الاسلام فهو غير مقبول فيجوز ان يكون الايمان غير دين فلا يلزم ان لا
يكون مقبولا واما الايه الثانيه فهي ايضا لا تدل على ان الاسلام هو الايمان غايه ما في الباب انما يدل على ان المومن
يصدق على المسلم ولا يلزم ان يكون الاسلام هو الايمان اصل قالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق مومنا وليس بمومن
لانه مخزى بدليل من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى بدليل يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه شرح
هذا دليل اخر للمعتزله على ان الايمان في الشرع فعل الواجبات وتقريره انه لو لم يكن الايمان في الشرع فعل الواجبات لكان
لكان قاطع الطريق مومنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان الايمان لو لم يكن في الشرع فعل الواجبات
في الشرع هو التصديق الخاص وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما علم مجيه به اذ لا قايل بالفصل واذا كان الايمان هو
التصديق الخاص وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم كان قاطع الطريق مومنا ضروره كونه مصدقا واما بيان انتفا التالي فلان
قاطع الطريق مخزى والمومن لا يخزى فقاطع الطريق ليس بمومن اما بيان الصغرى فلان قاطع الطريق يدخل النار لقوله تعالى
ولهم في الاخره عذاب عظيم وكل من ادخل في النار فهو مخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فقاطع الطريق
مخزى واما بيان الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه اصل واجيب بانه للصحابه او مستانف
شرح تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انتفا التالي والقياس المذكور
ذكرتم

ذكرتم في بيانه غير مستقيم لان كبراه وهي قوله والمومن لا يخزى لا تصدق كليه لان قوله تعالى والذين امنوا معه مخصوص
بالصحابه رضي الله عنهم لانه تعالى خصهم بالمعيه وهم الصحابه ولا يلزم من كون المومنين المصاحبين غير مخزيين ان يكون غيرهم كذلك
هذا اذا عطف والذين امنوا على ما قبله اما اذا جعل الواو للاستيناف لم يثبت صدق الكبرى لا كليه ولا جزييه اصل
مسله المجاز واقع خلافا للاستاذ ومن اتبعه الاستاذ الشيخ ابو اسحاق الاسفراييني الاصولي المسله الرابعه اختلف الاصوليون
في انه هل يقع المجاز في اللغه ام لا فقال الاستاذ ابو اسحق لا وقال الباقون نعم وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ان
الاسد يستعمل للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل لظهور الصبح فاستعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقه او
بطريق المجاز اذ لا قايل بالفصل والاول منتف لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ مستعمله في معان اخر بطريق الحقيقه فلو كان
استعمالها في هذه المعاني بطريق الحقيقه ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز ايضا خلاف الاصل اجيب
بانه اولى من الاشتراك لما مر والثاني انه لو كانت حقيقه في هذه المعاني لكانت سابقه الى الفهم عند عدم القرينه ان كانت بالنسبه
الى الغير مجازا ولم يسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقه فيه والتالي باطل لان عند عدم القرينه تتبادر غيرها الى الفهم اصل
قال المخالف اي الاستاذ ولو كان المجاز واقعا لاخل بالتفاهم والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمه ان اللفظ اذا اطلق فاريد به مفهومه المجازي فلا يخلو اما ان يكون معه قرينه تشعر بانه هو المراد او لا فان
كان الاول فيجوز ان يذهل المخاطب عن القرينه فلا يفهم المراد وان كان الثاني يلزم الاختلال لانه اذا تجرد عن القرينه يتبادر المفهوم
الحقيقي الى الذهن وهو غير المراد واجاب المصنف عنه بان هذا الدليل يدل على استبعاد وقوع المجاز لانه يلزم منها الاختلال
او جواز عدم فهم المراد ولا يدل على امتناعه اصل مسله وهو في القران خلافا للظاهريه بدليل ليس كمثله شيء واسل القريه
شرح المسله اي مسله ان المجاز بعد تقرير وقوعه في اللغه هل
يريد ان بعض فعدوا عليه بمثلها وهو كثير
وقع في القران ام لا قال الظاهريون اعني الذين يحملون القران على ظاهره ولا ياولونه اصلا لا وقال المحققون نعم والواقع
هو واقع في القران وهو فاعل وهو قوله واقع في قوله المجاز واقع والعايد اسم الفاعل
قوله وهو في القران للحال والجمله المذكوره بعدها خبر الضمير في اسم الفاعل وهو قوله وهو في القران
والمختار عند المصنف مذهب المحققين والدليل على وقوعه في القران ان قوله تعالى ليس كمثله شيء مجاز لانه موضوع اولا لنفي مثل مثله
وهو ظاهر واريد ها هنا نفي المثل والا لم يحصل المقصود والعرض ان نفرده في ذاته ونفي المثل عنه لان نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل
لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل مثله لان الله
انه تعالى مثل لمثله لان الحكم بكونه مثلا لمثله انما يتصور بعد ثبوت مثله وثبوت مثله محال لانا نقول ثبوت مثل المثل لا يتوقف
على ثبوت المثل في الخارج بل يتوقف على ثبوت مثله في الذهن واكثر ان هذا الكلام محمول على المعنى الحقيقي ويلزم منه نفي المثل مطلقا لانه اذا
انتفى مثل المثل يلزم منه انتفا المثل مطلقا لانه لو تحقق المثل في الجمله يلزم ان يكون الله سبحانه وتعالى مثل مثله والتقدير انه لا مثل
مثله فيتعين وكذلك قوله تعالى واسال القريه مجاز لان المراد من القريه اهلها لامتناع السوال عن القريه وكذلك قوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض فاقامه مجاز لان الاراده صفه لذي شعور وقد اريد ها هنا الميل القايم بالجدار وكذلك قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم فانه اطلق الاعتدا على القصاص والاعتدا ضد القصاص وقيل انه سبب القصاص فعلى الاول يكون تسميه
للشيء باسم ضده وعلى الثاني باسم سببه وكذلك قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانه اطلق السيئه على جزاء السيئه وجزاء السيئه
حسنه فثبت ان المجاز واقع في القران وكون ان يقال انما اطلق الاعتدا على القصاص لانه مشابه الاعتدا في الصوره فيكون
تسميه الشيء باسم مشابهه والقرينه التي تدل عليه قوله تعالى بمثل ما اعتدى فان المثل انما يتحقق باعتبار المشابهه في الصوره
شرح الظاهريون قالوا المجاز كذب
لانه ينفي فيصدق قلنا انما الكذب اذا كان منافيا للحقيقه
اصل قالوا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق قلنا الكذب اذا كان منافيا للحقيقه ان المجاز يصح نفيه
الاجماع بان الاول
واقع في القران لان المجاز كذب والكذب غير واقع في كلام الله تعالى بالاجماع بيان الاول ان المجاز يصح نفيه
فيصدق على غير واقع في القران لان المجاز كذب والكذب غير واقع في كلام الله تعالى بالاجماع
فيصدق نقيضه اجاب
لانه يصدق نفيه فيصدق المنفي لقولنا البليد حمار ضروره صدق نقيضه اجاب
فيصدق المنفي لقولنا البليد ليس بحمار واذا صدق المنفي كذب المثبت وهو المجاز لقولنا البليد حمار اما اذا كان المراد من
المصنف عنه بان المجاز انما يكذب على تقدير صدق المنفي اذ لو كان المراد من المنفي والمثبت معا هو المفهوم الحقيقي
المنفي المفهوم الحقيقي ومن المثبت المفهوم المجازي فلا يلزم من صدق المنفي كذب المثبت فان قولنا البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا البليد
حمار اذا كان المراد من الحمار في الاول المفهوم الحقيقي وفي الثاني المفهوم المجازي لاختلاف المحمول في المثبت والمنفي اصل قالوا يلزمه
ان يكون الباري تعالى متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن شرح الظاهريون قالوا

ايضا لو وقع المجاز في القران يلزم ان يكون البارى تعالى متجوزا والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المشتق منه لشيء
يصحح اطلاق اسم المشتق عليه واجاب المصنف عنه بان اسماء الله تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق الاسماء عليه مشتقات
كانت او غيرها على صدور الاذن منه فلهذا لا يصح اطلاق المتجوز عليه لا لامتناع صدور المجاز عنه اصل مسئلة
في القران المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية
شرح المسئلة السادسة في القران هل يشتمل على المعرب ام لا ووجه تعلق هذه المسئلة باللغة والمجاز اشتراك المعرب
والمجاز في انهما ليسا من الموضوعات اللغوية للغة العرب روي عن ابن عباس وعكرمة انه واقع في القران ونفاه الاكثرون
واختار المصنف وقوعه فيه ودليله ان المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية وهي واقعة في
القران اصل قولهم مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة
والتعريف يوضحه شرح هذا ايراد للنافين عن وقوع المعرب في القران على الدليل المذكور توجيهه ان يقال لا نسلم ان هذه الالفاظ اذا
كانت من غير لغة العرب يلزم ان يكون معربا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن من لغة العرب ايضا وهو ممنوع لجواز ان يكون وضع
العرب وافق وضع لغة اخرى فيكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور فانهما مما اتفق فيه اللغتان بلا خلاف
اجاب المصنف بان هذا الاحتمال اعني كونها مما اتفق فيه اللغتان بعيد لان التعريب في نحو الاستبرق والسجيل ظاهر ومما يوضح ان المعرب
واقع في القران اجماع اهل العربية على ان ابراهيم منع من الصرف لوجود العلتين احدهما المعرفة والاخرى العجمة فيكون معربا وهو واقع في القران
اصل المخالف بما ذكر في الشرعية وبقوله ءاعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا شرح استدل المخالف بما ذكر في الشرعية اي القائل
بعدم وقوعه بالدليلين احدهما ما ذكر في الحقيقة الشرعية من انه لو كانت واقعة لكان في القران غير عربي وتوجيهه والجواب عنه
مضى من غير تفاوت والثاني انه لو وقع المعرب لكان القران متنوعا اي اعجميا وعربيا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلقوله تعالى ءاعجمي وعربي فانه نفى ان يكون القران اعجميا وعربيا وذلك لانه ليس المراد هو الاستفهام
بل الانكار على ان يكون بعض القران اعجميا وبعضه عربيا فينتفي التنوع اصل واجيب بان المعنى من السياق ءكلام
اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه ولو سلم نفي التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهمه شرح اجاب المصنف عن الدليل الثاني بان الاية
التي نفى الله تعالى نفي التنويع فان المفهوم من السياق انه كيف يكون القران اعجميا مع كون المخاطب عربيا فيكون الاعجمي صفة للقران
والعربي صفة للمخاطب وتقدير الكلام ءكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فلا ينتفي التنويع وان سلم ان كل واحد من الاعجمي
والعربي صفة الكلام فالمعنى ءكلام بعضه اعجمي لا يفهم وبعضه عربي فلا يلزم نفي التنويع مطلقا لجواز ان يكون بعضه اعجميا
يفهم ولما فرغ عن المسايل المتعلقة باللغة والمجاز شرع في المسايل المتعلقة بالاشتقاق وهي خمس اصل مسئلة
المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران
شرح المسئلة الاولى في بيان ماهية المشتق المشتق ما وافق اي كلمة وافقت اصلا اي كلمة اخرى اعم من ان تكون اسما
او فعلا بحروفه اي حروف ذلك الاصل الاصول ومعناه على معنى ان مثل الحروف الاصلية التي في الاصل ومثل معناه موجود
في المشتق وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين لان المصدر مشتق من الفعل وعكسه لانه لو قال
اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال فعلا اختص بمذهب الكوفيين وقوله كلمة بمثابة الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله وافق
اصلا بحروفه الاصول يخرج الكلمات التي توافق اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول كالحبس والمنع وقوله ومعناه احترز به عن مثل
الذهب فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق معناه مثال المشتق خفق من الخفقان فان
خفق يشارك الخفقان في الخاء والفاء والقاف التي هي الحروف الاصلية من الخفقان قوله وقد يزاد اي وقد يزاد على
التعريف المذكور لفظه بتغيير ما وذلك خمسة عشر نوعا لان التغيير اما ان يكون بالزيادة وحدها او بالنقصان وحده او بهما جميعا
والاول اما ان يكون بزيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة
الحرف والحركة جميعا مثل ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء والثاني وهو ان يكون التغيير بالنقصان اما ان يكون بنقصان
الحرف مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كما في الضرب على مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او بنقصانهما
مثل غلا من الغليان نقصت منه الالف والنون وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا فالزيادة
والنقصان اما ان يكونا في الحرف فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت عنه التاء التي في الواحد واما ان يكونا في الحركة
فقط مثل حذر من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها واما ان يكون الزيادة في الحرف

والنقصان في الحركة مثل عاد بالتشديد من العدد نقصت حركة الدال الاولى للادغام وزيدت الالف واما ان يكون الزيادة
في الحركة والنقصان في الحرف مثل ثبت من الثبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما
والنقصان في الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة
كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون
النقصان فيهما والزيادة في الحرف فقط مثل كال من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف من اللامين
وزيدت الالف قبلهما واما ان يكون النقصان فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحها وزيدت
كسرة العين واما ان يكون بزيادة الحرف والحركة ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت الف الوصل وحركة الميم ونقصت الياء و
حركة الراء واعلم ان التغير بمعنى الاول والثاني يشكل بمثل الجلب والجلب اللهم الا ان يعتبر التغير بحسب المعنى واللفظ جميعا
ليسلم التعريف الثاني عن هذا الاشكال لكنه يشكل بمثل فلك للجمع ومفردا فانه ليس فيهما تغير بحسب اللفظ الا ان يقال
المراد بالتغير اللفظي اعم من ان يكون تحقيقا او اعتبارا والمشتق قد يطرد اطلاقه على جميع مدلولاته كاسم الفاعل والصفة المشبهة
واسم المفعول فان الضارب يطلق على كل من ثبت له الضرب وكذلك الحسن والمضروب وقد لا يطرد كالقارورة والدبران فان
القارورة لا تطلق على كل ما يكون مقرا للمايعات مع دلالته عليه بل تختص بالزجاجة المخصوصة وكذلك الدبران فانه لا يطلق على
كل ما هو موصوف بالدبور بل يختص بمجموع خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا
اصل مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ان كان ممكنا اشترط شرح المسئلة الثانية في ان صدق
المشتق حقيقة هل هو مشروط ببقاء معنى المشتق منه ام لا فيه ثلاثة مذاهب الاول اشتراطه مطلقا والثاني عدم اشتراطه مطلقا
وثالثها اي وثالث المذاهب ان معنى المشتق منه ان كان ممكنا بقاؤه كالقرب ونحوه اشترط والا فلا كالمصادر السيالة نحو
التكلم والتحرك ولما بنى المصنف على المذهب الثالث بالفرق علم ان احد الاولين الاشتراط مطلقا والاخر عدمه مطلقا
اصل المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه شرح اي قال المشترط لو كان المشتق حقيقة عند انقضاء
معنى المشتق لما صح نفي المشتق والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الحقيقة لا يصح سلبها لما مر واما انتفاء التالي فلان
عند انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال بالضرورة واذا صح السلب في الحال صح السلب مطلقا لان المطلق جزء المقيد
اصل اجيب بان المنفي الاخص فلا يستلزم نفي الاعم شرح تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انتفاء التالي قوله لانه يصدق عند
انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال فيصدق ليس بضارب مطلقا قلنا لا نسلم انه يصدق ليس بضارب مطلقا وذلك لان
الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا فان قيل
قولنا ليس بضارب في الحال سلب اخص لا سلب الاخص فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب المطلق
لازم للسلب المقيد اجيب بانه لا نسلم حينئذ صدق قولنا ليس بضارب في الحال لانه حينئذ يكون معناه الضارب مطلقا صدق
سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه اصل قالوا لو صح بعده لصح قبله شرح هذا دليل آخر للمشترطين وتوجيهه ان يقال
لو صح اطلاق الضارب حقيقة بعد انقضاء الضرب بسبب ضرب وجد قبل ذلك الزمان لصح اطلاقه حقيقة قبل حصول الضرب
بسبب ضرب يوجد بعد ذلك الزمان بجامع وجود الضرب في احد الزمانين مع خلو المحل عن الضرب في الحال والتالي باطل بالاتفاق
فالمقدم مثله اصل اجيب اذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم شرح اجاب المصنف عنه بان معنى الضارب
من ثبت له اي شخص ثبت له ضرب واذا كان معناه هذا لم يلزم من صدقه بعد انقضاء الضرب صدقه قبل حصول الضرب لقيام الفرق
بينهما وذلك لان الذي صدر عنه الضرب وانقضى يصدق عليه انه ثبت له ضرب بخلاف من لم يصدر عنه ضرب اصلا فيصدق الضارب
على الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ايضا ما ذكرتم قياس في اللغة وهو غير مفيد اصل النافي اجمع اهل العربية على صحة ضارب
امس وانه اسم فاعل شرح النافي للاشتراط لا يشترط بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة وذلك لان اهل العربية
اجمعوا على صحة قولنا ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة اصل اجيب مجاز كما في المستقبل باتفاق
شرح اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم انه اذا صح اطلاقه في الماضي يكون حقيقة لم لا يجوز ان يكون مجازا كما في المستقبل فانه
يصح اطلاقه في المستقبل كما يقال ضارب غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف الاصل اجيب بانه انما يكون خلاف
الاصل اذا لم يلزم ما هو اشد محذورا منه وههنا قد لزم لانه اذا كان حقيقة في الماضي وفي الحال حقيقة بالاتفاق يلزم الاشتراك
فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك اجيب بانه اذا كان موضوعا

للقدر المشترك يلزم ان يكون اطلاقه في المستقبل ايضا بطريق الحقيقه لان القدر المشترك وهو وقوع الضرب في احد الازمنه
الثلثه متحقق فيه وهو باطل بالاتفاق اصل قالوا صح عالم ومومن للنايم شرح هذا دليل اخر لنا في الاشتراط تقريره
ان يقال بقا المشتق منه ليس بشرط في صدق المشتق حقيقه وذلك لانه صدق على النايم انه مومن وعالم مع ظلوه في تلك
الحاله عن الايمان والعلم والاصل في الاطلاق الحقيقه اصل اجيب مجازا لامتناع فر الكفر بعدم شرح اجاب المصنف
عنه بان اطلاق المومن والعالم حاله النوم على النايم بطريق المجاز والدليل عليه انه لو كان حقيقه لكان مطردا وليس كذلك
لامتناع اطلاق الكافر على المسلم الكفر تقدم وعدم الاطراد علامه المجاز ولقايل ان يقول عدم الاطراد ههنا لاجل المنع من
الشرع لتعظيم الصحابه وقد سبق ان عدم الاطراد مع المنع لا يكون علامه المجاز اصل قالوا اسعد من مثل متكلم
ومخبر شرح هذا دليل اخر لنا في الاشتراط توجيهه ان يقال لو كان بقا معنى المشتق منه شرطا في صدق المشتق حقيقه
لما كان مثل المتكلم اي المشتقات التي تكون مصادرها سياله حقيقه اصلا والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان
الملازمه ان المصادر السياله تمتنع وجود معانيها في الواقع وذلك لان اجزا معانيها لا تجتمع في الوجود معا لان الجزء اللاحق
لا يوجد الا بعد انعدام السابق واذا امتنع اجتماع اجزا الشي في الواقع امتنع وجوده فيه فلو كان بقا المعنى شرطا في
صدق المشتق حقيقه امتنع ان تكون المشتقات من امثال هذه المصادر حقيقه لامتناع وجود معنى المشتق منه
اصل اجيب بان اللغه لم تبن على المشاحه في مثله بدليل صحه الحال وايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك شرح
اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان بقا معنى المشتق منه شرط اذا امكن وجود المعنى بتمامه في الواقع وبقا الجزء الاخير
منه شرط اذا تعذر اجتماع اجزا المعنى في الواقع واللغه لم تبن على المشاحه حتى لا يكتفى ببقا الجزء الاخير في مثل ما يكون بصدده
من المصادر السياله بدليل صحه اطلاق لفظ الحال حقيقه على زمان الفعل الحاضر مع ان اجزا الفعل الحاضر لا تكون باقيه
عند اطلاق لفظ الحال لان الزمان غير قار الذات اي لا تجتمع اجزاوه معا في الوجود والثاني انه يجب ان لا يكون بقا معنى
المشتق منه كذلك اي شرطا بتمامه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون البقا شرطا اصلا بل يجوز ان يكون بقا الجزء الاخير في
الجميع شرطا اصل مسله لا يشتق اسم الفاعل لشي والفعل قايم بغيره خلافا للمعتزله لنا الاستقرا شرح
المسله الثالثه في انه لا يشتق اسم الفاعل لشي اي يطلق عليه والفعل اي معنى المصدر قايم بغير ذلك الشي عند الاصحاب لا وقالت
المعتزله نعم لان الله تعالى متكلم بكلام قايم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان قابلا وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام
عندهم حادث وكلاهما محالان واعلم ان فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين حجه اصحابنا الاستقرا وبيانه انا استقرينا
مواقع استعمال المشتقات فلم نعثر على موضع اشتق له اسم فاعل ولم يكن معنى المشتق منه قايما به اصل قالوا اثبت
قاتل وضارب والقتل للمفعول شرح هذا دليل للمعتزله وتوجيهه انه قد اشتق قاتل وضارب لذات والفعل وهو الضرب
لكونهما اثرين قايمان بغيرهما وهو المفعول ضروره حصول الاثر فيه اصل قيل العقل التاثير وهو للفاعل شرح
اجاب عنه الاصحاب بانا لا نسلم ان القتل هو الاثر بل القتل التاثير وهو للفاعل ولا يكون قايما بالمفعول بل التاثر قايم بالمفعول
وهو ليس بقتل والفرق بين التاثير والتاثر واضح لا ينكره من له انصاف اصل قالوا اطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق
وهو الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل شرح هذا دليل اخر للمعتزله وتوجيهه ان يقال
يجوز ان يطلق اسم الفاعل على شي ومعنى الفعل المشتق منه غير قايم به وذلك لانه اطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق
وهو الاثر المباين عن ذاته وانما قلنا ان اطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق لان الخالق مشتق من الخلق والخلق
هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او حادثا اذ كل موجود اما موجود او عدما لا يخلو عن احدهما لانه ان كان
مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم والتالي بقسميه باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبه
بين الخالق وبين العالم واذا كان النسبه بين الشيين قديمه يلزم قدم المنتسبين ضروره تاخر النسبه عنهما وان كان حادثا
افتقر الى موثر وذلك الموثر تاثير فيه وتسلسل اصل واجيب اولا بانه ليس بفعل قايم بغيره وثانيا انه للتعلق الحاصل
بين المخلوق والقدره حال الايجاد فلما نسب الى البارئ صح الاشتقاق جمعا بين الادله شرح اجاب المصنف عن هذا الدليل
بوجهين احدهما انه لو صح ان الخلق هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم وذلك لان مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز ان يطلق على
شي والفعل قايم بغيره واذا كان الخلق عين المخلوق لم يكن فعلا قايما بالغير بل هو ذات الغير فلا يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للبارئ
تعالى باعتبار الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل على شي مع قيام الفعل بغيره الثاني ان ما ذكرتم من الدليل يقتضي جواز اطلاق
الخالق على الله تعالى مع كون الفعل الذي هو الخلق غير قايم به وما ذكرنا من الدليل

اعني

٢٧

اعنى الاستقرا يقتضي كون الخلق الذي اشتق منه الخالق لله تعالى امرا قايما به فيجعل الخلق عباره عن التعلق الحاصل
بين المخلوق والقدره حاله الايجاد توفيقا بين الدليلين بان يعمل بكل واحد من الدليلين من وجه دون وجه فانه
باعتبار ان يكون التعلق نسبه بين القدره والمخلوق لم يكن قايما بذات الله بالحقيقه فلا يلزم اهمال دليلكم بالكليه
لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل الخلق على معنى قايم به بالحقيقه وباعتبار ان يكون متعلقا بالقدره القايمه به تعالى
لم يكن مباينا عنه بالكليه بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفه القايمه به متعلق به بالضروره فيجوز ان يشتق منه
الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال دليلنا بالكليه لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل على الاثر المباين عن ذاته
اما اذا حمل الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم الترك بدليلنا بالكليه ضروره كون المخلوق امرا منفصلا عن ذاته واذا حمل
على فعل قايم به بالحقيقه كما ذكرنا لا يلزم الترك بدليلكم بالكليه والترك باحد الدليلين على خلاف الاصل لان الاصل في الدليل
اعماله لا اهماله اصل مسله الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفه بسواد لا على خصوص من جسم وغيره
بدليل صحه الاسود جسم شرح المسله الرابعه في مفهوم المشتق الاسود ونحوه من المشتقات كالابيض والضارب
والمضروب يدل كل منها على ذات ما متصفه بتلك الصفه فان الاسود مثلا يدل على ذات ما متصفه بالسواد ولا يدل
على خصوص تلك الصفه الذات من جسم وغيره فان علم منه شي من ذلك فهو على طريق الالتزام لا باعتبار كونه جزءا من مسماه والدليل
يدل على ذلك ان قولنا الاسود جسم مستقيم ولو دل الاسود على خصوص الجسم لكان غير مستقيم لانه يكون معناه الجسم ذو
السواد جسم وهو غير مستقيم للزوم التكرار بلا فايده اصل مسله لا تثبت اللغه قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس
الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اي لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسميه لمعنى لمعنى يستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق
للنباش للاخذ خفيه والزاني للايط للوطي المحرم الا بنقل او استقرا التعميم شرح المسله الخامسه في ان اللغه هل
تثبت بالقياس ام لا فقال بعض اصحابنا واكثر الحنفيه وجماعه من الادباء لا وقال القاضي ابو بكر وابن سريج منا وجماعه
من الفقها نعم وليس الخلاف في اطلاق اسم علم تعميمه للافراد بالنقل عما سكت عنه اي لم يسمع اطلاقه عليه من اهل اللغه مثل
رجل فانه وضع لكل واحد من ذكور بني ادم وعلم تعميمه بالنقل فاذا اطلق على واحد لم يسمع من العرب اطلاقه عليه لا يقال
انه اثبات بالقياس اذ تناول اللفظ لذلك الواحد علم بالنقل وليس ايضا الخلاف في نحو رفع فاعل لم يسمع من العرب
رفعه فانه لا نزاع في جواز رفعه ولا يقال ايضا انه اثبات بالقياس اذ علم تعميم رفع الفاعل بالاستقرا فانا لما استقرينا
الكلام ووجدنا كل ما اسند الفعل او شبهه اليه مقدما عليه مرفوعا حصل عندنا قاعده وهي ان كل فاعل مرفوع كيف
لم يسبق شك فاذا جعل فاعل لم يسمع رفعه من العرب مرفوعا لم يكن ذلك قياسا اذ علم بالاستقرا ان الرفع وضع لكل فاعل
بل انما الخلاف في انه هل يسمى معنى مسكوت عنه مثل النبيذ مثلا الحاقا بتسميه اي باسم مثل اسم الخمر موضوع لمعين مثل ما
العنب المخصوص لاجل معنى مثل التخمير يستلزم ذلك المعنى الاسم وجودا وعدما اي متى وجد المعنى المذكور وجد الاسم ومتى عدم
عدم ام لا لانه هو القياس في اللغه والبا في قوله بتسميه متعلقه بقوله يسمى والحاصل ان المراد من قولنا ان اللغه لا تثبت
قياسا انه اذا سمي معين باسم ويوجد في ذلك المعين معنى يستلزم ذلك المعنى ذلك الاسم وجودا وعدما ثم وجد معنى اخر
مسكوت عنه ووجد المعنى المذكور فيه فلا يجوز ان يسمى المعنى المسكوت عنه بذلك الاسم لاجل المعنى المستلزم لذلك الاسم كما
اذا سمي النبيذ بالخمر لاجل التخمير وهو الشده المطربه المخمره على العقل وكما اذا سمي النباش بالسارق لاجل الاخذ خفيه
وكما اذا سمي اللايط بالزاني لاجل الوطي المحرم وقوله الا بنقل او استقرا لتعميم استثنا من قوله لا يسمى اي لا يسمى المسكوت عنه
باسم المعين لاجل المعنى المذكور لكن يسمى المسكوت عنه باسم المعين بسبب النقل والاستقرا الدالين على التعميم كما ذكرنا
اصل لنا اثبات اللغه بالمحتمل شرح هذا دليل على عدم جواز اثبات اللغه بالقياس تقريره ان يقال لو جاز اثبات
اللغه بالقياس لجاز اثباتها بمجرد الاحتمال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه من الجايز ان لا يكون ذلك المعنى
اللازم للمسمى حاملا للواضع على التسميه لجواز ان لا يلاحظ الواضع مناسبه بين الاسم والمعنى عند التسميه وكما احتمل
ان يكون الحامل على الوضع هذا المعنى احتمل ان يكون غيره حاملا عليه فاثبات التسميه المسكوت عنه بسبب ذلك المعنى
اثبات اللغه بالمحتمل واما بطلان التالي فبالاتفاق اصل قالوا دار الاسم معه وجودا وعدما شرح هذا دليل المثبت
اللغه بالقياس توجيهه ان يقال ان اسم الخمر دار مع التخمير وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب الذي حصل فيه الشده
المطربه المخمره على العقل فانه وجد التخمير فيه ووجد الاسم فانه يسمى بتلك الحاله خمرا

واما عدم ما فى ما العنب الذى لم يوجد فيه الشده المطربه المخمره للعقل فانه لم يوجد فيه الشده المطربه المخمره ولم يطلق عليه اسم الخمر ولذلك اسم السارق والزانى دار مع الاخذ خفيه ومع الوطى المحرم وجودا وعدما ودوران الشى مع الشى ايه كون المدار عليه للدائر فيكون المعانى المذكوره عله للتسميه بالاسامى المذكوره فاذا وجدت فى صور اخر اطلق عليها الاسما والا يلزم تخلف المعلول عن العله وهو محال **اصل** قلنا ودار مع لونه من العنب ولونه حال الحى وقبلا **شرح** تقرير الجواب ان الاسما المذكوره كما دارت مع ما ذكرتم من المعانى المذكوره كذلك دارت مع ما يكون مختص بالصور المذكوره وجودا وعدما فان لفظ الخمر دار مع تخمر ما العنب ولفظ السارق مع اخذ مال الحى خفيه ولفظ الزانى مع كون الوطى المحرم قبلا ودوران هذه الاسامى مع هذه المعانى ظاهر وكما جاز ان يكون المعانى التى ذكرتم عله للتسميه جاز ان يكون هذه المعانى ايضا عله فاثبات التسميه بالمعانى التى ذكرتم اثبات بالمحتمل وهو غير جائز **اصل** قالوا ثبت والمعنى واحد **شرح** هذا دليل اخر للمثبتين توجيهه ان يقال ثبت القياس الشرعى ومعنى القياس فى الشرع واللغه واحد لانه اثبات مثل حكم الاصل فى صوره اخرى لامر مشترك بينهما كما فى الشرع واذا كان المعنى واحدا وثبت ثمه وجب ان يثبت ههنا اذ لا فرق بينهما **اصل** قلنا لولا الاجماع لما ثبت **شرح** تقرير الجواب ان يقال القياس شرعيا او لغويا انما يثبت اذا كان له مصحح وقد وجد فى الشرع ما هو مصحح له وهو الاجماع فى القياس اللغوى فلهذا اثبت ثمه ولم يثبت هنا **اصل** وقطع النباش وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر بالقياس **شرح** هذا جواب سوال مقدر هو ان اللغه اذا لم يثبت بالقياس فلم صح اثبات قطع النباش وحد شارب النبيذ لان النص لم يرد الا فى السارق وشارب الخمر وقد اوجب الشافعى رضى الله عنه قطع النباش وحد شارب النبيذ وتقرير الجواب ان يقال ايجاب قطع النباش وحد الشارب اما ان يكون لثبوت تعميم اسم الخمر والسارق للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذى ذكر واما ان يكون بالقياس الشرعى بان يقاس النبيذ على الخمر والجامع بينهما شده مطربه مخمره على العقل والنباش على السارق والجامع بينهما المفسده الحاصله من اخذ مال الغير خفيه لا لانه سارق او خمر بالقياس اللغوى **الحروف**
معنى قولهم ان الحرف لا يستقل بالمفهوميه ان يكون والى مشروط فى دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها وكون الابتدا والانتها واسمها غير مشروط فيها ذلك **شرح** اعلم ان المراد من قول النحاه ان الحرف لا يستقل بالمفهوميه ان يكون من والى شرط الواضع فى دلالتهما على معناه الافرادى ذكر متعلقها على معنى ان الواضع نص على ان من والى اذا ذكر متعلقهما مع كان معناهما الابتدا والانتها واذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتدا ولا الانتها ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادى عن الاسم والفعل فان كل واحد منهما فى دلالته على المعانى التركيبه اعنى المعانى التى يكون له حاله التركيب مشروطه بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل خبرا انما هو باعتبار المبتدا لكن لم يشترط فى دلالتهما على معانيهما الافراديه ذكر متعلقهما وذلك لان نحو الابتدا والانتها ولذا ابتدا وانتها لم يشترط فى دلالتها على معانيها الافراديه ذكر متعلقها ولهذا يفهم معنى الابتدا والانتها ولزم معنى ابتدا وانتها بدون ذكر متعلقها بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتدا والانتها بدون ذكر متعلقهما اجيب بان الابتدا والانتها فهما منهما حاله اعتبار متعلقهما وان لم يصرح به وانما مثل من الاسما بالابتدا والانتها ومن الافعال بابتدى وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتدا والانتها بمجرد لفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدلا عليهما واذا عبر عن الابتدا والانتها بالاسم والفعل فهما بدون ذكر متعلقهما **اصل** واما نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا بمتعلقها لامر فغير مشروط فيها ذلك لما علم من ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف باسما الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك ولذلك البواقى **شرح** هذا جواب عن وهم من يتوهم ان الخاصه المذكوره للحرف ينتقض بهذه الاسامى وذلك لان ذو وفوق وتحت وامثالها اسما بالاتفاق مع ان الخاصه المذكوره ثابته لها لانها غير مستقله بمعناها الافرادى فانها ما لم يذكر متعلقها معها لم يفد فائده ولذلك لم يستعمل بدون المضاف اليه وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انها غير مستقله بمعناها الافرادى وذلك لان ذو وفوق وتحت وامثالها لم يشترط الواضع فى دلالتها على معانيها الافراديه ذكر متعلقها وانما التزم ان لا يذكر الا مع متعلقها لامر وهو انه علم بالاستقرا ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به

الى وصف الاسما

الى وصف الاسما باسما الاجناس على الاجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل دلالته على ما وضع بازائه ولا يلزم من توقف حصول الغرض من وضعه على ذكر المضاف اليه توقف دلالته عليه ولذلك علم ان فوق وضع بازا مكان عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار انما يتخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه البواقى وقوله لما علم بدل من قوله لامر **اصل** مسئله الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معيه عند المحققين لنا النقل عن الايمه انها لذلك **شرح** اختلف الاصوليون فى ان الواو العاطفه هل هى لمطلق الجمع ام لا فذهب المحققون منهم الى انها للجمع المطلق اى للقدر المشترك بين الترتيب والمعيه من غير اختصاصها بواحد منهما وهو المختار عند المصنف ودليله النقل عن ايمه اللغه انها للجمع المطلق ونقل ايمه اللغه حجه فى الاحكام اللغويه **اصل** واستدل لو كانت للترتيب لتناقض وادخلوا الباب سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان جاء زيد وعمرو بعده تكريرا وقبله تناقضا واجيب بانه مجاز لما سنذكر **شرح** قد استدل لمن طرق المحققين على انها ليست للترتيب بوجوه احدها ان الواو العاطفه لو كانت مقتضيه للترتيب لتناقض قوله تعالى فى البقره وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطه مع قوله تعالى فى الاعراف وقولوا حطه وادخلوا الباب سجدا والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان القصه واحده فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب متقدما على الامر بالقول لما دلت عليه الايه الاولى ولم يكن متقدما لما دلت عليه الايه الثانيه فيلزم التناقض واما بيان بطلان اللازم فلان التناقض كذب والكذب على الله محال الثانى انها لو كانت للترتيب لما صح قول القايل تقاتل زيد وعمرو والتالى باطل لان اهل اللغه لعوا بل صحته فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان قولنا تقاتل مقتضى الاخذ فى الفعل معا لانه من باب التفاعل وهو يقتضى حصول الفعل من كلا ابنين معا وهو ينافى الترتيب الذى هو مقتضى الواو حينئذ الثالث انها لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكريرا لافاده الواو البعديه ولكان جاء زيد وعمرو قبله تناقضا لان الواو يفيد البعديه وهى تناقض القبليه والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله اجاب المصنف عن الوجوه الثلاثه بمنع الملازمه فانه يجوز ان يكون استعمالها فى الصور المذكوره بطريق المجاز وان كانت حقيقه فى الترتيب لما سنذكر من الادله على كونها حقيقه للترتيب فلا يلزم شى مما ذكرتم من المحالات فان قيل الاصل فى الاستعمال الحقيقه فيكون استعمالها فى هذه الصور بطريق الحقيقه اجيب بانه استعمل فى الترتيب ايضا كما سنذكر والاصل فى الاستعمال الحقيقه فلو لم يكن استعمالها فى هذه الصور مجازا يلزم الاشتراك واللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب ولقايل ان يقول الواو مستعمله فى كل واحد من الترتيب والمعيه فليس جعلها حقيقه فى الترتيب مجازا فى المعيه اولى من عكسه فتعين المصير الى ان يجعل حقيقه فى القدر المشترك بينهما وهو الجمع المطلق وحينئذ يصح الاستدلال بالوجوه الثلاثه على انها للترتيب **اصل** قالوا اركعوا واسجدوا **شرح** القايلون بالترتيب تمسكوا بوجوه الاول ان الواو يفيد الترتيب فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا لان وجوب تقديم الركوع على السجود مستفاد من هذه الايه وليس فى هذه الايه ما يدل على الترتيب سوى الواو فيكون حقيقه فى الترتيب والا يلزم المجاز وهو خلاف الاصل اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الترتيب مستفاد من هذه الايه بل من غيرها وهو قوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى **اصل** قالوا ان الصفا والمروه وقال ابدوا بما بدا الله به فلو كان لما احتيج الى ابدوا **شرح** الوجه الثانى انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروه من شعاير الله قالت الصحابه بايهما نبدا يا رسول الله فقال عليه السلام ابدوا بما بدا الله به فلو لم تكن للترتيب لم يكن فى جوابهم ابدوا بما بدا الله

واجاب المصنف عنه بالقلب وهو اثبات نقيض دعوى الخصم بدليله وتقريره انه لو كانت الواو للترتيب
لما احتيج الى ان يقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدا الله لان الواو لو كانت للترتيب لما اشتبه
على اهل اللسان **اصل** قالوا رد على قايل ومن عصاهما فقد غوى قال قل ومن عص الله ورسوله
قلنا لترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها **شرح** الوجه الثالث ان واحدا
قام في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال
عليه السلام بيس الخطيب انت قل ومن عص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو للجمع المطلق لما ذمه رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ لا فرق حينيذ بين ما علمه رسول الله وبين ما قاله الخطيب اجاب المصنف عنه بان قال لا
نسلم ان رسول الله صلى الله وسلم انما ذمه لان الواو تفيد الترتيب وما قاله الخطيب لم يفد بل انما ذمه رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه ترك افراد اسم الله تعالى الذي هو داخل في التعظيم والذي يدل على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة
الواو على الترتيب انه لا ترتيب بين معصيه الله ومعصيه الرسول صلى الله عليه وسلم لان معصيه الرسول هي معصيه الله وبالعكس
اصل قالوا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحده بخلاف انت طالق ثلاثا واجيب بالمنع
وهو الصحيح **شرح** الوجه الرابع هو الماخوذ من الحكم تقريره ان الرجل اذا قال لزوجته الغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق وقعت طلقة واحده ولو قال لها انت طالق ثلاثا وقعت ثلاثا فلو لم تكن الواو للترتيب بل للجمع المطلق
لم يكن فرق بين الصورتين اجاب المصنف بانا لا نسلم تحقق الفرق بين الصورتين فان القول بان في الصوره الاولى
تقع واحده ممنوع بل يقع ايضا ثلاثا وبه قال بعض اصحاب مالك واحمد بن حنبل والليث بن سعد رحمهم الله ونقل عن الشافعي
رحمه الله قول قديم بوقوعه ثلاثا وهو الصحيح عند المصنف وقد اجاب عنه من منع وقوع الثلث في الصوره الاولى بمنع
الملازمه بانا لا نسلم اذا كانت للجمع المطلق لم يكن فرق بين الصورتين وذلك لان قوله ثلاثا في الصوره الثانيه تفسير لما قصده
بقوله انت طالق فيكون قوله ثلاثا من تتمه الكلام الاول فتقع الثلاث لان الكلام باخره بخلاف الصوره الاولى
فانه لم تقع قوله وطالق وطالق بغير لقوله طالق والانشاات مترتبه ترتب الالفاظ فوقع بقوله انت طالق واحده
فبانت بها فلم تقع الطلاق عليها بعد البينونه **اصل** وقول مالك والاظهر انها مثل ثم انما قاله في المدخول بها
يعني تقع الثلاث ولا ينوي بالتاكيد **شرح** هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان مذهب مالك ان الواو مثل
ثم ولا نزاع في ان في صوره ثم طالق تقع طلقه واحده فيجب ان تقع في صوره الواو ايضا واحده فكيف يصح ان يقال
انه تقع الثلث في صوره الواو واجاب المصنف عنه بانه قال مالك انه تقع الثلث ثم في صوره المدخول بها ولم يعتبر
نيته من التاكيد اي لم يحمل على التاكيد اذا قال الزوج اردت به التاكيد ثم تقع الثلث بالواو في صوره المدخول بها
ولم تعتبر نيته في التاكيد فتكون الواو بمنزله ثم في صوره المدخول بها وفي عدم اعتبار نيه التاكيد بها لا في صوره الغير
المدخول بها فلم يلزم عدم وقوع الثلث بالواو في غير المدخول بها على مذهب مالك **اصل** الثالث ابتداء
الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبه طبيعيه لنا القطع بصحه وضع اللفظ للشي ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرو
والجون **شرح** البحث الثالث في ابتداء الوضع اعلم ان معرفه ابتدا الوضع فرع على معرفه الواضع لانه ما لم
يحقق ان الواضع من هو لم يحقق ابتداء الوضع فلذا البحث المصنف عن الواضع والبحث عن الواضع مبني على ان دلاله الالفاظ
على المعاني بالوضع لا بالذات فلذلك قدم المصنف ابطال قول من قال ان دلاله الالفاظ على المعاني بالذات والطبع
وهو عباد بن سليمن الصيمري وقال ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبه طبيعيه تقتضي اختصاص اللفظ بالمعنى في الدلاله
والدليل عليه القطع بصحه وضع اللفظ للشي ونقيضه وللشي وضده وايضا القطع بوقوع اللفظ على الشي ونقيضه وهو
كالقرو الواقع على الحيض وعدمه وهو الطهر وبوقوع اللفظ على الشي وضده كالجون الواقع على الابيض وضده وهو
الاسود فلو كانت دلاله اللفظ على المعاني لمناسبه طبعيه بينهما لزم ان تناسب اللفظ الواحد للنقيضين وللضدين
بالطبع وهو محال ولان دلاله الالفاظ على المعاني لو كانت بالذات لما اختلفت باختلاف الامم ولاهتدى كل احد
الناس الى كل لغه والتالي باطل فالمقدم مثله **اصل** قالوا لو تساوت لم يختص فلم يختص بارادة
الواضع المختار **شرح** هذا دليل على مذهب عباد

وتوجيهه ان يقال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبه طبيعيه لتساوت نسبه اللفظ الى جميع المعاني ولو كان كذلك
لم يختص الاسم المعين بالمعنى المعين لانه حينيذ نسبه ذلك اللفظ الى ذلك المعنى كنسبته الى ساير المعاني فاختصاصه به دون
غيره تخصيص بلا مخصص وهو محال اجاب المصنف عنه بان المخصص هو اراده الواضع المختار ويكون تخصيصه بذلك المعنى
كتخصيص ايجاد العالم في وقت دون ساير الاوقات التي يمكن ايجاده فيها مع ان نسبه العالم الى الوقت الذي
وجد فيه كنسبته الى ساير الاوقات فان المخصص ثمه هو اراده الفاعل المختار فكذا هنا **اصل** مسلة
قال الاشعري علمها الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري البهشميه وضعها البشر واحدا او جماعه وحصل
التعريف بالاشارة والقراين كالاطفال الاستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقال
القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول الاشعري **شرح** لما فرغ من ابطال مذهب عباد شرع في البحث عن الواضع اختلف
الاصوليون في الواضع على خمسه مذاهب الاول التوقيفي مطلقا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال
ان الله تعالى وضعها ووقف عباده عليها بان علمها بالوحي الى فهما بالخطاب او بخلق الاصوات والحروف
في جسم من الاجسام واسماع ذلك الجسم واحدا او جماعه من الناس او بخلق علم ضروري في واحد او جماعه بان واضعا
وضع تلك الالفاظ بازا المعاني وسمي هذا المذهب توقيفيا الثاني الاصطلاحي مطلقا وهو مذهب ابي هاشم
واتباعه فانهم قالوا ان الالفاظ وضعها البشر واحدا او جماعه ثم حصل تعريف الباقين بالاشارات والقراين
والترديد وهو التكرار مره بعد اخرى كما حصل تعريف الاطفال بالاشارات والقراين والترديد والثالث
توقيفي بعضه والباقي محتمل لان يكون توقيفيا واصطلاحيا وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه قال القدر الذي
وضع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي على الوجه الذي ذكرنا والباقي يحتمل ان يكون توقيفيا ويحتمل ان يكون اصطلاحيا
والرابع عكس هذا لكن لم يكن لهذا المذهب تمسك يعتد به ولذلك لم يتعرض المصنف له والخامس الوقف وهو مذهب
القاضي واتباعه فانهم قالوا جميع ذلك ممكن لذاته والدلايل متعارضه ولا ترجيح لاحدها على الاخر الباقي ترجيحا
يفيد القطع فلم يحصل الجزم بواحد منها وهو المراد من التوقف والدلايل على المذاهب لم تفد القطع لكن دليل الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله تفيد غلبه الظن فهو راجح على المذاهب الاخر قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف
الظاهر قالوا الحقايق بدليل ثم من حيث افاده الظن فلهذا قال المصنف والظاهر قول الاشعري **اصل** قال
وعلم ادم الاسما كلها قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر قالوا الحقايق بدليل ثم عرضهم قلنا انبوني
باسماها ولا بد من التعليم لها والضمير للمسميات **شرح** لما فرغ من تحرير المذاهب بدا باقامه الدليل على ما
هو الظاهر عنده وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وبيانه ان اللغات لو لم يكن توقيفيه لم تكن معلمه من عند
الله والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمه ظاهره اما بيان انتفا التالي فلان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها تدل على ان الاسما معلمه من عند الله فاذا ثبت التعليم في الاسماء ثبت التعليم في الافعال والحروف
اذ لا قايل بالفصل ولان التكلم بالاسما وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسما من تعليم الافعال والحروف
وايضا الافعال والحروف اسما من حيث انها ترفع المسمى في الاذهان او سمه والتخصيص لهذا النوع من
تصرفات النحو وقد اعترضوا على هذا الدليل بانه لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى وعلم ادم الاسما انه تعالى

الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجله قدر على الوضع فيكون المراد من التعليم فعلاً يصلح
ان يترتب عليه حصول العلم لا ايجاد العلم فلذلك يقال علمته فلم يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك
الكلام ولئن سلمنا انه ليس المراد الالهام ولكن لم لا يجوز ان يكون اصطلاحات قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم فعلمه
الله سبحانه وتعالى تلك الاصطلاحات السابقة اجاب المصنف عن هذين المنعين بانه خلاف الظاهر لان الاصل
في التعليم ايجاد العلم لا الالهام وكذا الاصل عدم اصطلاح سابق واذا كان خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا
بدليل واعترضوا ايضاً على الدليل المذكور بان قالوا المراد من الاسماء في الاية المذكورة هي حقايق الاشياء وصفاتها
فيكون معنى الاية ان الله علم ادم حقيقة كل شي وصفته مثل ان الخيل حقيقته كذا وانه يصلح للكر والفر ان ثم
والجمل للحمل والثور للزرع والذي يدل على انه اراد الحقايق لا الالفاظ قوله تعالى ثم عرضهم لانه لما كان الضمير
راجعاً الى الحقايق وفيها ذو عقول اختار ضمير العقلاء تغليباً لهم فلو كان المراد من الاسماء الالفاظ لقال ثم
عرضها اجاب المصنف عنه بان المراد بالاسماء الالفاظ لا الحقايق بدليل قوله تعالى فقال انبئوني باسماء هؤلاء
فانه اضاف الاسماء اليها ولا فلو كان المراد من الاسماء الحقايق لزم اضافة الشي الى نفسه والضمير في قوله تعالى ثم عرضهم
راجع الى المسميات ولا منافاة بين كونه راجعاً الى المسميات وبين كون الاسماء الفاظاً اصل واستدل
بقوله تعالى واختلاف السنتكم والمراد اللغات باتفاق قلنا التوقيف والاقدار في كونه اية سواء شرح
هذا استدلال على المذهب الظاهر عند المصنف وبيانه ان قوله تعالى واختلاف السنتكم يدل على ان اللغات
توقيفية وذلك لانه لا يجوز ان يكون المراد بالالسنة مفهومها الحقيقي لان الاختلاف في غير الالسن ابلغ واجل
اذ الاختلاف في اجرامها لا يبلغ الى حد يستغرب فاذا المراد اختلاف اللغات تسمية للشي باسم سببه واذا
كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية ورده المصنف بان قال ان اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهو غير مراد
بالاتفاق لكن التوقيف والاقدار على وضع اللغات متساويات في كون كل واحد منهما اية واللسان لما جوز
ان يطلق على اللغات مجازاً حتى يلزم ان يكون التوقيف اية يجوز ان يطلق على القدرة كذلك حتى يكون الاقدار اية فليس حمله
حمله على اللغات اولى من حمله على القدرة على وضع اللغات اصل البهشمية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
يدل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان ادم هو الذي علمها اندفع الدور شرح قال البهشمية اي
القايلون بان اللغات كلها اصطلاحية ان قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل على ان اللغات سابقة
على بعثة الرسل فلا يكون اللغات توقيفية لانها لو كانت توقيفية يلزم الدور وذلك لان التوقيف انما يكون بالوحي
فتتقدم البعثة على اللغات السابقة على البعثة فيلزم الدور واجاب عنه بان قال لا نسلم لزوم الدور على تقدير
كون اللغات توقيفية وانما يلزم الدور لو كانت اللغات سابقة على بعثة جميع الرسل وهو ممنوع لان الاية المصنف
لا تدل الا على تقديم اللغات على بعثة الرسل الذين لهم قوم بدليل قوله تعالى بلسان قومه ويجوز ان يتقدم بعثة
ادم على اللغات لانه عليه السلام لم يكن له قوم فيندفع الدور لانه حينئذ يجوز ان يعلمه الله تعالى اللغات بالوحي
ثم علم ادم غيره فيكون اللغات متاخرة عن بعثة ادم عليه السلام وبعثة جميع الرسل الذين لهم قوم متاخرة عن
اللغات فلا يلزم الدور اصل واما جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات او بعلم ضروري بخلاف
المعتاد شرح هذا اشارة الى تزييف جواب عن دليل البهشمية ذكره بعض الاصوليين وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان اللغات لو كانت توقيفية يلزم تقدم البعثة على اللغات وانما يلزم ذلك ان لو كان
طريق تعليمها منحصراً في الوحي وهو ممنوع لجواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات والحروف في الاجسام كما مر او
بان يخلق علم ضروري في واحد او جماعة من الناس بان
اللغات

اللغات موضوعة للمعاني وزيفه المصنف بان التعليم بخلق الاصوات او علم ضروري خلاف المعتاد وان كان
ممكناً في ذاته اذ المعتاد في التعليم هو التفهيم بالخطاب وما كان مخالفاً لما عليه العادة يجزم بعدم وقوعه
اصل الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفاً لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد
والقراين كالاطفال شرح قال الاستاذ القدر الذي يحتاج اليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفي لانه لو
لم يكن المحتاج اليه توقيفاً لزم الدور والتالي ظاهر البطلان فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو كان الجميع
اصطلاحياً لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح اخر ولا بد وان يعود
الى الاول ضرورة تناهي الاصطلاحات فيلزم الدور اجاب المصنف عنه بان قال لا نسلم انه لو كان الجميع
اصطلاحياً يلزم الاحتياج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق عليه وذلك لانه يجوز ان يعرف الاصطلاح بالترد يد
والقراين كما يعرف الاطفال لغة ابويهم بهما اصل الرابع طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك
كالارض والسما والحر والبرد وبالاحاد في غيره شرح البحث الرابع من مبادي اللغة في طريق معرفة
الموضوعات اللغوية اعلم انه لا مجال للعقل في ادراكها بل في معرفة الموضوعات اللغوية على الاستقلال لان
الامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها بل يكون الطريق الى معرفتها النقل وهو اما متواتر وهو في اللغات
التي لا تقبل التشكيك كالارض والسما والحر والبرد ونحوها في عدم قبول التشكيك واما احاد وهو في اللغات
التي تقبل التشكيك ولغات القران والاحاديث اكثرها من القسم الاول اصل الاحكام لا يحكم العقل
بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى لانه امور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثنا
عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخرين وقالت المعتزلة والكرا مية
والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها والقدما من غير صفة وقوم لصفة وقوم لصفة في القبيح والجبائية
بوجوه واعتبارات شرح لما فرغ من ذكر ما يستمد من اللغة شرع في ما يستمد منه من الاحكام
ورتب الكلام فيها على اربعة اصول لان الحكم يستدعي حاكماً ومحكوماً عليه ومحكوماً به الاول في الحاكم
اعلم ان عند اصحابنا ان العقل لا حكم في فعل يتعلق حكم الله به اي فعل المكلفين بان ذلك الفعل حسن او قبيح
وعندهم يطلق الحسن والقبيح على ثلاثة امور اضافية احدها المشهور وهو ان الفعل ان كان موافقاً لغرض
الفاعل فهو الحسن وان كان مخالفاً لغرضه فهو القبيح ويعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار
فعلى هذا اذا كان الفعل موافقاً لشخص ومخالفاً لاخر فهو حسن بالنسبة الى من يوافقه وقبيح بالنسبة
الى من يخالفه فيكون اضافياً الثاني انه يطلق الحسن لفعل امرنا من جهة الشرع بالثنا على فاعله والقبيح
لفعل امرنا من جهة الشرع بالذم لفاعله وهذا ايضاً يختلف باختلاف ورود امر الشرع في الافعال فيكون
ايضاً اضافياً الثالث انه يطلق الحسن لفعل لا حرج على فاعله في الاتيان به والقبيح لفعل في الاتيان
به حرج على فاعله ولا يخفى ان ذلك مما يختلف باختلاف الاحوال والازمان والاشخاص فيكون ايضاً
اضافياً وفعل الله تعالى لا يكون حسناً بالاعتبار الاول لان الله تعالى منزه عن ان يكون فعله لغرض وهو
حسن بالاعتبارين الاخيرين اما بالاعتبار الثاني فلانه امر الشارع بالثنا على فاعله واما بالاعتبار الثالث
فلانه لا حرج على فعله والحسن بالتفسير الثاني يتناول الواجب والمندوب لان كل واحد منهما امرنا الشارع
بالثنا على فاعله ولا يتناول المباح لانه لم يامر الشارع بالثنا على فاعله وبالتفسير الثالث يتناول المباح والمكروه
ايضاً لان كلاً منهما لا حرج في فعله والقبيح بالتفسيرين الاخيرين يختص بالحرام لانه امر الشارع بالذم لفاعله

وفي فعله حرج ولا منا ولا المباح والمكروه لانه لم يامر الشرع بالذم لفاعلهما ولا حرج في فعليهما فا لمكروه
والمباح لا يكون واحد منهما حسنا ولا قبيحا بالتفسير الثاني واعلم انه لا نزاع في ان الحسن والقبح بالتفسير
الاول عقلي انما النزاع في الحسن والقبح بالتفسير الثاني بين الاخرين والاصحاب قالوا ان كون الفعل
متعلق المدح او الذم عاجلا او اجلا وكونه على وجه حرج او ليس لا يثبت الا بالشرع ولا استقلال للعقل فيه فيه
وقالت المعتزله والكراميه والبراهمه الافعال حسنه لذاتها قبيحه لذاتها فمنها ما يهتدي العقل الى حسنه
وقبحه بالضروره كحسن انقاذ الغرقى وقبح الكذب الذي لا نفع فيه ومنها ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال
كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه منفعه ومنها ما يدركه العقل بالسمع كحسن الصلوه والحج والشارع
كاشف للحسن والقبح لا موجب لهما ثم ان القائلين بالحسن والقبح الذاتيين اختلفوا فقالت القدما ليس في الفعل صفه
تقتضي حسنه او قبحه بل الفعل يقتضي لذاته احدهما وقال بعض المتاخرين ان حسن الفعل وقبحه لاجل صفه زايده
على الفعل لازمه له تقتضي تلك الصفه اللازمه حسن الفعل او قبحه مثلا الزنا قبيح لانه مشتمل على مفسده
اختلاط النسب المفضي الى ترك تعهد الاولاد والصوم حسن لانه مكسر للقوه الشهوانيه الباعثه على المفسده
وقال بعضهم ان الفعل القبيح متصف بصفه توجب قبحه دون الفعل الحسن فانه لذاته يقتضي الحسن لان الفعل ان
كان فيه ما يكون موديا الى المفسده يكون قبيحا والا فحسنا وقال ابو علي الجبايي واتباعه ان الافعال حسنه
وقبيحه بوجوه واعتبارات كالمواقعه بين شخصين بلا نكاح ولا ملك فانه اذا تحقق الاشتباه من الجانبين دون
يكون حسنا بهذا الاعتبار واذا لم يتحقق الاشتباه اصلا كان قبيحا بهذا الاعتبار واذا تحقق الاشتباه من جانب
اخر فهو حسن في حق من اشتبه عليه قبيح في حق من لم يشتبه عليه اصل لنا لو كان ذاتيا لما اختلف
وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمه نبي والقتل والضرب وغيرهما وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان
في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه شرح لما فرغ من تحرير المبحث احتج بالدليلين على ان الحسن والقبح
ليسا ذاتيين للفعل الاول لو كان الفعل يقتضي الحسن والقبح لذاته او لوصف هو مقتضى ذاته لما اختلف اي لما صار
الفعل الحسن قبيحا وبالعكس والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان طبيعه الفعل اذا اقتضت الحسن لذاتها
او لوصف هو مقتضاه لتحقق الحسن عند تحقق الفعل لان مقتضى الذات لا يتخلف عنها ولو كان كذلك امتنع ان يصير
قبيحا واما بطلان التالي فلان الكذب قد يكون حسنا وذلك حيث يكون متضمنا لعصمه نبي وكذلك القتل والضرب
وذلك حيث يكون القتل للقصاص والضرب للحد الثاني انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لاجتمع النقيضان
في صدق قول من قال لاكذبن غدا وكذا في كذبه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه انه اذا قال لاكذبن
غدا فلا يخلو اما ان يكذب في الغد او يصدق فان كان الاول يلزم قبحه لانه كذب وحسنه ايضا لكونه مستلزما
لصدق الخبر الاول والمستلزم للحسن حسن فيجتمع في الخبر الثاني الحسن واللاحسن وهو اجتماع النقيضين وان
كان الثاني يلزم ايضا حسن الخبر الثاني من حيث انه صدق وقبحه من حيث انه لكذب الخبر الاول فيلزم اجتماع
النقيضين واعلم ان الدليلين يدلان على ابطال مذهب القدما ومذهب القائلين بكون الفعل لصفه ذاتيه تقتضي
الحسن او القبح ولا يدلان على ابطال مذهب الجبايه وقيل على الاول لا نسلم انتفا التالي وذلك لان عصمه
النبي قد تحصل بدون الكذب بان ياتي بصوره الاخبار من غير قصد اليه او مع قصد اليه لكن مع التعريض
اليه ثم لو قدر انه لا تحصل عصمه النبي الا مع الكذب فلا نسلم ان الكذب حسن هاهنا ولو كان عصمه النبي حسنا
لا يستلزم حسن الكذب المودي اليه اجيب عنه بان الاتيان بصوره الاخبار على وجه يفهم معنى الخبر من
غير قصد الى الاخبار امر لا يعقل ولا يتصور لان فهم المعنى متعلق

بالاراده

بالاراده والقصد واما التعريض فربما لم يفد وح يتعين صريح الاخبار واما قوله لو كان عصمه النبي حسنا لا يستلزم
حسن الكذب المودي اليه فباطل لان ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب عقلا عندهم وقيل على الاول ايضا لم لا يجوز اقتضا
الشي الامرين المتنافيين فان الجسم اذا كان في حيزه تقتضي السكون وفي غير حيزه تقتضي الحركه واجيب بان محل النزاع
هو ان الفعل لذاته او لوصف لازم له تقتضي الحسن او القبح والشرطان المتنافيان يمنع ان يكون كل واحد منهما وصفا لازما له
لان اللازم يمتنع انفكاك الشي عنه اصل واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم
من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو سلب والا استلزم حصوله محلا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف
الفعل به فيلزم قيامه به شرح هذا استدلال على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل توجيهه ان يقال لو كان الحسن ذاتيا للفعل
لزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان حسن الفعل زايد على الفعل
لانه لو لم يكن زايدا عليه لكان نفسه او داخلا فيه وكلاهما باطلان والا يلزم من تعقل الفعل تعقله وليس كذلك لانا قد نعقل
الفعل ولم يخطر بالبال انه حسن او قبيح فثبت ان الحسن زايد على الفعل ويلزم وجوده اي كون الحسن الذي هو زايد على الفعل
موجودا لوجهين احدهما ان نقيضه لا حسن وهو سلب اي معدوم لان اللاحسن لو كان موجودا استلزم وجوده محلا موجودا
يقوم به واذا استلزم محلا موجودا امتنع ان يحمل على المعدوم لكن لا يمتنع ان يحمل على المعدوم اذ يقال المعدوم لا حسن فثبت
ان اللاحسن سلب فيكون الحسن موجودا لان احد النقيضين اذا كان سلبا يكون النقيض الاخر موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين
الثاني ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل والثاني باطل لانه خلاف المقدر فالمقدم مثله بيان الملازمه ان الحسن
لو كان ذاتيا معدوما استحال اسناده الى الذات لان السلب ليس من الصفات الذاتيه واذا ثبت ان الحسن وصف زايد على
الفعل موجود لزم قيام العرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل واما بيان بطلان التالي فلما سياتي الكلام من امتناع قيام
العرض بالعرض اصل واعترض باجرايه في الممكن ولان الاستدلال المذكور بصوره النفي على الوجود دور ولانه قد يكون ثبوتيا
او منقسما فلا يفيد ذلك شرح اعترض المصنف على الاستدلال المذكور بنقضين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي
فتوجيهه ان يقال كل من الدليلين اللذين ذكرتم على ان الحسن موجود غير صحيح بجميع مقدماته لانه يمكن اجراوه في الممكن على ان
الامكان موجود اما الدليل الاول فبان يقال الامكان ثبوتي لان نقيضه لا امكان وهو سلب والا استلزم حصوله محلا
موجودا فيمتنع حمله على المعدوم وليس كذلك واما الثاني فبان يقال الامكان ثبوتي لانه لو كان عدميا لم يكن صفا
ذاتيا للممكن فلو كان صحيحا بجميع مقدماته يلزم كون الامكان ثبوتيا وهو باطل بالاتفاق واما التفصيلي فبان يقال لا نم
ان الحسن ثبوتي قوله لان نقيضه وهو لا حسن سلب قلنا هذا استدلال بمجرد صوره السلب وهو قولنا لا حسن على وجود
نقيضه وهو قولنا حسن فان لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم ان يكون نفيه وهو لا حسن معدوما فلو اثبتنا وجود الحسن
بكون سلبه عدميا يلزم الدور وانما قلنا ما لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم كون اللاحسن عدميا لان صوره النفي قد تكون
ثبوته كقولنا لا معدوم فان اللامعدوم الذي هو صوره النفي لا يكون الا موجودا وقد يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي
كاللاامتناع فانه يصدق على الممكن الموجود ويصدق على المعدوم الممكن واذا جاز ان يكون صوره النفي ثبوتيه او منقسمه
الى الثبوتي والعدمي فما لم يثبت كون نقيضه موجودا لم يلزم كونه عدميا ولا يفيد الاستدلال بمجرد صوره النفي كون الحسن
موجودا او النقض التفصيلي المذكور مختص بالاول من الدليلين المذكورين على ان الحسن موجود واما النقض
التفصيلي للدليل الثاني فهو ان يقال لا نم ان الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل قوله لان العدمي ليس من الصفات الذاتيه
قلنا لا نم فان كل امر يكون مقتضيا لاتصافه بنقيض منافيه فان الانسان يكون مقتضيا لاتصافه بكونه لا فرسا
للشي لازما له سواء كان الامر ثبوتيا او عدميا وان كان جايزا فان
اصل واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جايزا فان
افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي شرح هذا استدلال اخر على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل
تقريره ان فعل العبد غير مختار وكل ما ليس مختارا لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا لذاته
اما الكبرى فبالاجماع فان القائلين بالحسن والقبح العقلي قبحه يقولون ان الفعل انما يكون حسنا او قبيحا اذا صدر عن اختيار
والمصنف قد طوى الكبرى واشار الى صدقها بقوله اجماعا واما بيان الصغرى فلان فعل العبد ان كان لازما اي لا يكون
العبد متمكنا من تركه فواضح كونه غير مختار لان ما لا يتمكن العبد من تركه يكون
صدوره عنه ضروريا والضروري لا يكون مختارا

وان كان جايزا اي يتمكن العبد من تركه فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه بان يقال ان الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جايزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جايزا عاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما فيكون ضروريا او الى ما لا يفتقر الى مرجح فيكون اتفاقيا او يتسلسل وهو محال والا اي وان لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي لان صدور الفعل منه في زمان دون اخر بلا مرجح مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقيا اصلا وهو ضعيف لانا نفرق بين الضروريه والاختياريه ضروره ويلزم عليه فعل الباري تعالى وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والحق انه يترجح بالاختيار الشرح ذكر المصنف اولا ضعف الاستدلال المذكور بثلثه وجوه جدليه ثم ذكر تحقيق الحق في مرجح الفعل الوجه الاول انما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه بالضروره فيكون تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه بالضروره لانا نجد التفرقه بين الافعال الضروريه والاختياريه بضروره الفعل فان الافعال الضروريه تصدر عن العبد وان ابى عنه كحركه الانسان الى اسفل بالقسر والاختياريه لا يصدر عنه ان ابى كحركته بالاراده في السطوح المستويه فالاستدلال على ان فعل العبد غير مختار استدلال على ما علم بطلانه بالضروره الثاني انه لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد غير مختار صحيحا للزم ان يكون فعل الله غير مختار لان الترديد المذكور يطرد فيه بان يقال فعله اما ان يكون لازما او جايزا والاول يكون ضروريا والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه والا فهو اتفاقي لكن فعل الله تعالى بالاختيار اتفاقا فلا يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث ان الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار على ما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا بالاجماع اعلم ان كل واحد من الوجهين الاخرين معارضه للاستدلال المذكور ثم قال المصنف والتحقيق ان فعل العبد جايز صدوره عنه ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره لا على صدوره باختيار العبد وعند تعلق اختياره بالفعل يكون لازما واللزوم باختياره لا ينافي كون الفعل مختارا الا ان لزوم صدور الفعل عن العبد لا ينافي كونه مقدورا عليه اصلا قال الخامسه انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زايد شرح لما ذكر ابطال المذهبين الاولين للمعتزله شرع في ابطال مذهب الكرامية وتقريره ان يقال لو كان حسن الفعل وقبحه لغير نفس الطلب من الوجوه والاعتبارات العارضه للفعل بالقياس الى غيره لم يكن تعلق طلب الفعل لنفس الفعل بل التعلق لاجل ذلك الاعتبار لان التعلق ح يتوقف على حصول ذلك الاعتبار الزايد على الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلان التعلق نسبه بين الطلب والفعل والنسبه بين الامرين لا تتوقف الا على حصولهما والطلب قديم فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل او لم يعرض فان قيل لا نم انتفا التالي وذلك لان تعلق الطلب وان لم يتوقف الا على الطلب والفعل لكن نفس الطلب يتوقف على الاعتبار او الصفه للفعل الموجب لحسن او القبح اجيب بان الطلب اعني الامر والنهي قديم قايم بذات الله تعالى والجهه الموجبه لحسن او القبح حادثه فكيف يصح توقف القديم على الحادث بل التوقف انما يكون للتعلق على ما بين الكلام والجهه موجبه لحسن لانه ما لم يكن الجهه الموجبه لحسن لم يحصل تعلق الطلب به ولقايل ان يقول لا نم ان الطلب بعد بكون الجهه موجبه لحسن من حيث هو هو حتى يلزم ان لا يتوقف التعلق الا على الطلب والفعل لم لا يجوز ان يكون الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو هو حتى يلزم ان لا يتوقف التعلق الا على الطلب والفعل ... بالفعل اذا كان على الجهه الموجبه لحسن فيكون التعلق الذي هو نسبه يتوقف على الفعل بشرط ان يكون على الجهه المذكوره فان لم يوجد تلك الجهه لم يحصل تعلق الطلب بالفعل اصلا قال وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او صفه لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول ويلزم الاخر فلا اختيار شرح لما ذكر على ابطال كل واحد من المذاهب دليلا اراد ان يذكر دليلا متناولا لابطال المذاهب جميعا فقال لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفه له لازمه او اعتباريه عارضه لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان الفعل الحسن يكون راجحا على القبيح في ان يكون متعلقا بحكم الوجوب والفعل القبيح يكون راجحا على الحسن في ان يكون متعلقا بحكم ... بما هو غير راجح بالنسبه اليه او متعلقا بما هو راجح بالنسبه اليه والاول باطل والا يلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف صريح العقل فيلزم ان يكون متعلقا بما هو راجح بالنسبه اليه واذا كان تعلق الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا في الحكم فان قيل لا يلزم من كون تعلق الحكم بما هو راجح بالنسبه اليه ان لا يكون الحكم اختياريا فان المختار الحكيم يختار ما يكون على وفق الحكمه لا احب بان افعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والاغراض كما بين في الكلام اصلا ومن السمع وما كنا معذبين حتى

بعث رسولا لاستلزام مذهبهم طرفه الشرح هذا دليل اخر للاصحاب على نفي الحسن والقبح العقليين مأخوذ من السمع توجيهه ان يقال قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يقتضي نفي التعذيب لمباشره بعض الافعال وترك بعضها قبل بعثه الرسول الى غايه البعثه ومذهب المعتزله يستلزم تعذيب تارك بعض الافعال ومباشر بعضها قبل بعثه الرسل لان الحسن والقبح على مذهبهم يتحقق قبل البعثه والحسن في بعض الافعال مستلزم لكونه واجبا والقبح في بعضها مستلزم لكونه حراما فيكون بعض الافعال قبل البعثه واجبا وبعضها حراما فمن ترك البعض الواجب او باشر البعض المحرم عذب لان الواجب ما يستحق تاركه العذاب والحرام ما يستحق فاعله العذاب فالتعذيب بمباشره بعض الافعال وترك بعضها قبل بعثه الرسل لازم لمذهب المعتزله وهو مناف لمقتضى الايه فيكون مذهبهم مستلزما لخلاف مقتضى الايه اي لمنافيه واذا كان اللازم منافيا لشيء يكون الملزوم منافيا له فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الايه ومقتضى الايه ثابت فيلزم انتفا مذهبهم فان قيل لا نم ان التعذيب بمباشره بعض الافعال وترك بعضها لازم لمذهب المعتزله بل استحقاق التعذيب بمباشره بعضها وترك بعضها يكون لازما لمذهبهم واستحقاق التعذيب لا يستلزم التعذيب لجواز العفو فلا يكون مذهبهم مستلزما لما هو خلاف مقتضى الايه اجيب بان مذهب المعتزله ان تعذيب العبد على ارتكاب الصغاير قبل التوبه وعلى الكباير بعدها واجب على الله تعالى فيكون التعذيب لازما لاستحقاق العذاب على مذهبهم اصلا قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضروره من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما والجواب المنع بما ذكر الشرح هذا دليل للمعتزله على ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل توجيهه ان يقال حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضروره لكل عاقل من غير نظر الى عرف او شرع او برهان فلو لم يكن حسن هذه الامور وقبحها ذاتيا لها لما كان كذلك واذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الافعال وجب ان يكونا ذاتيين لجميعها اذ لا قايل بالفرق وتوجيه الجواب ان يقال لا نم ان الحسن والقبح في هذه الامور معلوم بالضروره بل علم حسن هذه الامور وقبحها بما ذكر اي بالعرف او الشرع او البرهان لانا لو قدرنا انفسنا خاليه عن موجبات الشرع والعرف والبرهان وعرضنا هذه الامور على انفسنا لم يحصل لنا جزم بحسن هذه الامور ولا قبحها اصلا قالوا اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر اثر العقل الصدق شرح هذا دليل اخر للمعتزله على ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وتوجيهه ان يقال اذا استويا اي الصدق والكذب في المقصود اي في جميع الامور التي يمكن ان تكون متعلقه لغرض العاقل بحيث لا يختلفان الا بكون احدهما صدقا والاخر كذبا مع قطع النظر عن كل مقدر من شرع او عرف او برهان اثر العقل الصدق فلولا ان الصدق لذاته يقتضي الحسن لما اثره العقل اصلا واجيب بانه تقدير مستحيل فلذلك لا يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغايب للقطع بانه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا شرح اجاب المصنف عنه بان تقدير استوا الصدق والكذب في المقصود مع قطع النظر عن الغير تقدير مستحيل لان الصدق والكذب متنافيان ومن المحال تساوي المتنافيين في جميع الصفات فلذلك اي فلاجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد العقل منع ايثار الصدق ولا يلزم من استبعاد العقل منع ايثار الصدق على ذلك التقدير استبعاده في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وليس سلمنا ان ذلك التقدير ممكن فيكون دليلا على حسن الصدق في حق الشاهد فلا نم حسنه في حق الغايب اذ لا يستبعد منع ايثار الصدق بالنسبه الى الغايب والنزاع انما وقع في الحسن والقبح للافعال بالنسبه الى احكام الله تعالى ولا يمكن قياس حسن الصدق في حق الله تعالى الذي هو الغايب على حسن الصدق في الشاهد فانا نقطع بانه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصي لانه واقع ولو كان قبيحا لم يقع لامتناع صدور القبيح من الله تعالى ويقبح منا تمكين العبد من المعصيه واذا جاز ان يكون الشيء قبيحا بالنسبه الينا غير قبيح بالنسبه اليه لم يمكن قياس حسن الصدق في حق الله تعالى على حسنه في حقنا اصلا قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس او لا يجب حتى يثبت الشرع ويعكس شرح هذا دليل اخر للمعتزله على ان الحسن والقبح غير شرعيين وتوجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الرسل اي عدم تمكنهم من اثبات النبوه والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان الرسول اذا ادعى النبوه واظهر المعجزه وقال للمعاند انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي في دعواي يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي ولا يجب النظر علي حتى انظر في معجزتك ويعكس اي ويعكس المعاند ويقول لا انظر في معجزتك لانه لا يكون وجوب النظر شرعيا

قال ابن المطهر في شرح الياقوت ووجوب النظر عقلي وهو مذهب المعتزله خلافا للاشاعره الا من شذ لنا لو لم يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبيا في مكالمتهم وذلك مع بيان الملازمه ان النبي عليه السلام يأتي المكلف ويأمره باتباعه فيقول له المكلف لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك الان قبل النظر ليس بحجه فيفحم اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا المحال لان قوله لا يجب علي النظر الا بقولك يكون باطلا لا يقال هذا يرد عليكم لان وجوب النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور لانا نقول وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من دون البعثه وذلك ينافي التعذيب اللازم للوجوب من دونها والجواب ان المراد بالرسول العقل قال الاستاذ حجه الاسلام الغزالي رضي الله عنه والصحيح ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله والمخبر هو الرسول والمعرف للمعجزه وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك الخلاص هو الطبع ... ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئله ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي العليل ولا يبرد الغليل ومثال هذا ان يقول الرسول ان الناس منهم مهلك والايمان شفا مسعد فان الله جعل احدهما مسعدا والاخر مهلكا ... اوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سما وهو شفا لك ... فان سلكت الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ... خبره الله تعالى بان الطاعه شفا والمعصيه ... اخبره انه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا ... الى الطريق ...

يتوقف وجوب النظر على ثبوت الشرع وثبوت الشرع يتوقف على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه وثبوت
دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة وح يقول لا انظر في معجزتك ما لا يثبت نبوتك فلا يتمكن الرسول
من اثبات النبوة فيلزم الافحام او يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي ولا يجب علي النظر في معجزتك حتى
يثبت الشرع ضرورة توقف الوجوب على الشرع ح ويعكس المعاند ويقول ولا يثبت الشرع ما لم يجب علي النظر لانه
ح لا يثبت الا بنظري في معجزتك ولا انظر فيها ما لم يجب النظر فيلزم الافحام ايضا اصل والجواب ان وجوبه
عندكم نظري فمعوله بعينه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر ثبت او لم
يثبت الشرح اجاب المصنف عن الدليل المذكور اولا بان الدليل المذكور مشترك الالزام اي يلزم منه
افحام الانبياء على تقدير كون الحسن والقبح عقليين وذلك لان وجوب النظر عند المعتزلة نظري لا يعلم الا بالنظر
والاستدلال وح يقول المعاند للنبي لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ولا يجب علي النظر في معجزتك الا بنظري فلا انظر ليلا يجب
علي النظر فيلزم الافحام ولما يجعل المعتزلة جوابا عن ذلك فهو جوابنا ثم ذكروه وثانيا بان النظر في المعجزة لا يتوقف
على وجوب النظر لامكان ان ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به ولئن سلمنا ان النظر يتوقف على وجوب النظر ووجوب
النظر انما يكون بالشرع عندنا ولا يتوقف على نظر المكلف في المعجزة فوجوب النظر على العاقل يتحقق في نفس الامر سواء
نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت ولا امتناع في ذلك لان غايته انه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به
عليه وهو جائز في هذه الصورة للضرورة فان قيل على الاول لا نم ان الالزام مشترك فان وجوب النظر عند المعتزلة
وان كان نظريا لكن من النظريات الجلية التي تسمى فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكل ما يحصل به دفع الضرر
فهو واجب وهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة انسياق طبعي فهو واضح يجري مجرى
الضروريات اجيب بان العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بان النظر في الامور الالهية مفيد للعلم وذلك ليس
بجلي بل خفي ولذلك اختلف في ان النظر في الالهيات يفيد العلم او الظن ثم بتقدير ان النظر يفيد العلم انما يجب ان لو عرف
ان غير النظر لا يقوم مقامه في افادة العلم وذلك مما لا يتوصل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر
موقوفا على هاتين المقدمتين النظريتين فالحكم بكونه من النظريات الجلية من قبيل المكابرة اصل قالوا لو كان ذلك
لجاز اظهار المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله تعالى قبل السمع والتثليث من العالم وانواع الكفر من العالم
الشرح قالت المعتزلة الحسن والقبح ليسا بشرعيين لوجهين احدهما انه لو كانا شرعيين لجاز اظهار المعجزة من الكاذب والتالي
ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كانا شرعيين لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن من الله كل شيء لحسن منه اظهار
المعجزة على يد الكاذب فيجوز ان تظهر المعجزة منه الثاني انه لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ظهور الشرع بقبح
نسبة الكذب على الله تعالى وبقبح التثليث وبقبح انواع الكفر من العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لا مجال للحكم العقلي ولم تظهر الشريعة بعد واما بطلان التالي فلان العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من الامور اصل
واجيب بان الاول ان امتنع فلمدرك اخر والثاني مستلزم ان اريد التحريم الشرعي الشرح اجاب المصنف عن
الاول بانه ان اريد بالجواز العقلي على معنى انه لا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا فلا نم انتفاء التالي
فان اظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع لذاته وان اريد بالجواز الجواز بحسب العادة فلا نم صدق الملازمة لانه يجوز ان
يكون الحسن والقبح شرعيين وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب يدرك بمدرك اخر غير القبح الذاتي وذلك لانا نعلم
امتناع المعجزة على يد الكاذب بالعادة وعن الثاني بانا لا نم انتفاء التالي ايضا ان اريد بالحكم بقبح هذه الامور
الحكم بتحريمها بحسب الشرع لانا نلتزم انه يمتنع الحكم بقبح هذه الامور بحسب الشرع قبل ظهور الشريعة وان اريد به
الحكم بتحريمه بحسب العقل فلا مجال للعقل عندنا اذ لا نقول به اصل مسئلتان على التنزل
الشرح اعلم ان وجوب شكر المنعم عقلا وحكم الاشياء قبل ورود الشرع فرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين
وبطلانها يوجب بطلانهما الا ان الاصحاب عادتهم ان يسلموا تلك القاعدة ويثبتوا ابطال قول المعتزلة في المسئلتين ليحصل
تقدير ثبوت القاعدة المذكورة اظهار السقوط كلامهم في المسئلتين فلهذا افرد لهذين الفرعين مسئلتين على التنزل
ومعنى التنزل ههنا الانتقال من مذهبنا الحق الذي هو اعلى مرتبة الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض

بطلان
ملتزم
الجواز

تنبيه بيان ضعف كون النظر ضروريا ان يقول لكون النظر ضروريا واجبا
يتوقف على كونه مفيدا للعلم في الالهيات متعينا لافادته لانه ان لم يفد فلا يتوصل الى
احكام الا يفيد المطلوب لاجل تحصيله وان لم يكن متعينا فلا يجب ايضا لحصول المقصود
بالطريق الاخر والمقامان نظريان لان كون النظر في الالهيات مفيدا للعلم نازع
فيه جمع من الائمة العقلاء بعد ان سلموا افادته للعلم في الحسابيات والهندسيات
ومذهبهم ليس باطلا بالبديهة بل لا بد من النظر الدقيق لابطال مذهبهم فقد ثبت
كون المقام الاول نظريا واما المقام الثاني فقد ادعى اكابر الصوفية رضي الله
عنهم ان الزهد في الدنيا بالقلب والزهد الحسي مع تقليل الاغذية وعدم الاشتغال
بالجسمانيات مما يوجب انصراف النفس الى جناب القدس وحصول صفاء مع المواظبة
على الذكر فتستعد النفس لقبول الفيض وبه تحصل العلوم وشرط حصول الفيض بهذا
الطريق ان يكون للنفس الناطقة استعداد لهذا النوع من الفيض بالطريق
المذكور فليس كل من اشتغل بتصفية الباطن بهذا الطريق حصل له العلوم كما ان
العلوم البرهانية حصولها لطالبها بالتعلم والدراسة مشروط بالاستعداد
لهذا النوع ولكل واحد منهما استعداد خاص حاصل من المواهب الالهية فاذا
لا يتوصل الى انسابه ولكون هذا الطريق لا يعتد العلم ليس معلوما بالبديهة فاذا
ادعي فساد هذا الطريق كان ذلك بالنظر على انه لا يتاتى افساده فان
سلوك طريق الرياضات مفروضا بالاستعداد مع شروطها افضى بعض الى
العلوم من خواص البشر وهم الاولياء ولا شك في صحة هذا الطريق و
افضائه الى المقصود وهذه الطريق اشرف عندي من سلوك طريق البراهين
فثبت ان العلم بوجوب النظر ليس ضروريا لكونه موقوفا على
مقامين نظريين والموقوف على النظري نظري والله تعالى اعلم

هذا اسئولة من كلام العلامة الاصفهاني على شرحه للمحصول

اصل الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفايده والا كان عبثا وهو قبيح ولا فايده لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد في الدنيا لانه مشقه ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخره اذ لا مجال للعقل في ذلك الشرح
المسله الاولى ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا وشكر المنعم عباره عن استعمال جميع ما انعم الله به على العبد من القوى
والاعضا ظاهره وباطنه مدركه او محركه فيما خلق الله سبحانه وتعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهده مصنوعاته و
اثار رحمته استدلالا على صانعها وتوجيه الدليل ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفايده والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمه فلانه لو وجب لا لفايده لكان عبثا وهو قبيح عقلا واما بيان انتفا التالي فلانه لو كان لفايده لكانت
تلك الفايده اما للمشكور وهو باطل لتعاليه عن الفايده او للعبد في الدنيا وهو ايضا باطل لان الشكر الذي هو القيام باستعمال
جميع ما اعطاه الله تعالى من القوى والاعضا فيما خلق الله لاجله مشقه عظيمه ولا حظ للنفس فيه او في الاخره وهو باطل
اذ لا مجال للعقل في ذلك اي لا جزم للعقل بحصول الفايده الاخرويه لان الجزم بحصول الفايده الاخرويه للعقل انما يكون
اذا جزم العقل بحصول الثواب او دفع العقاب على الاتيان بالشكر وهو ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر اصل
قولهم الفايده الامن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال
العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك الغير او لانه كالاستهزا كمن شكر ملكا على لقمه بل اللقمه بالنسبه الى الملك اكثر شرح
هذا جواب ايراد للمعتزله على المقدمه القايله بان الشكر لا يجوز ان يكون لفايده للعبد في الدنيا وتوجيه الايراد ان يقال
لا نم انه لا يجوز ان يكون الشكر لفايده للعبد في الدنيا قوله لانه لا حظ للنفس في الشكر قلنا لا نم ان لا حظ للنفس
في الشكر وذلك لان فايده الشكر الامن من احتمال العقاب في ترك الشكر الموجب لخوف النفس اذ هذا الاحتمال لازم ان يخطر
على قلب العاقل والامن من الاحتمال الذي هو موجب للخوف من اعظم الفوايد وتقرير الجواب ان قولهم مردود لانا نمنع ان هذا
الاحتمال لازم الخطور وبالبال ثم معارض باحتمال العقاب على الشكر لوجهين احدهما ان اقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير
بغير اذنه لان الاقدام على الشكر انما هو باستعمال الاعضا والقوى التي هي كلها ملك المالك تبارك وتعالى والتصرف في
ملك الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه الثاني ان القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزا بالمنعم كمن شكر ملكا على لقمه
انعم الملك عليه في المحافل العظيمه بل اللقمه بالنسبه الى خزانه الملك اكثر من نعمه الله تعالى على العبد بالنسبه الى خزانته تعالى
فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره اصل الثانيه لا حكم فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح وبالجمله
لهم الوقف عن الحظر والاباحه واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسه الشرح المسله الثانيه في حكم الاشيا قبل
الشرع مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه ان افعال العقلا قبل الشرع لا حكم لها ضروريه كانت او اختياريه بحسب العقل
العملي وعدم الشرع واما المعتزله فقالوا الافعال اما ان تكون اضطراريه كالتنفس في الهوا ونحوه اولا والاولى
لا بد من القطع بكونها مباحه واما الثانيه اما ان لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح اي لا يهتدي العقل الى حسنها او قبحها
او يقتضي فيها بحسن او قبح والاولى اختلفوا فيها على ثلثه مذاهب الاول الحظر وهو مذهب البغداديه من المعتزله و
الثاني الاباحه وهو مذهب معتزله البصره وبالجمله فالثالث المذاهب لهم اي للمعتزله التوقف عن الحظر والاباحه وافاد بقوله
لهم ان هذا الاختلاف فيما بين المعتزله القايلين بوجود الحكم لا فيما بين الاشاعره لان مذهبهم ان لا حكم للافعال قبل الشرع مطلقا
والمانيه بالثالث على مذهب التوقف عن الحظر والاباحه علم ان الاولين الحظر والاخر الاباحه والثانيه وهي التي يقتضي
العقل فيها بحسن او قبح فعندهم ينقسم الى الاقسام الخمسه لان قضا العقل فيه اما بالحسن او بالقبح والاول
اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح او يترجح وجوده على تركه وح اما ان يلحق تاركه الذم وهو الواجب او لا وهو
المندوب والثاني وهو الذي قضي العقل فيه بالقبح اما ان يلحق فاعله ذم وهو الحرام او لا وهو المكروه وافاد بقوله عندهم
ان يكون هذه الاقسام الخمسه قبل الشرع على راي المعتزله واما على راي الاشاعره فلا فعلم من سياق كلامه ان مذهب الاشاعره
ان لا حكم قبل الشرع للافعال مطلقا وان لم يصرح به اصل لانها لو كانت محظوره وفرضنا ضدين يكلف بالمحال الشرح اعلم
ان غرض الاصحاب عن التقرير ابطال قول المعتزله في الافعال الاختياريه التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح على تقدير ثبوت
قاعده الحسن والقبح لا ابطال قولهم في الافعال الاضطراريه والافعال التي يقتضي العقل فيها بحسن

الحظور ... الاخره ... ان ... فايده ... حتى ... بالبال

اصل الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفايده والا كان عبثا وهو قبيح ولا فايده لله تعالى
لتعاليه عنه ولا للعبد في الدنيا لانه مشقه ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخره اذ لا مجال للعقل في ذلك الشرح
المسله الاولى في ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا وشكر المنعم عباره عن استعمال جميع ما انعم الله به على العبد من القوى
والاعضا ظاهره وباطنه مدركه او محركه فيما خلق الله سبحانه وتعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهده مصنوعاته و
اثار رحمته استدلالا على صانعها وتوجيه الدليل ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفايده والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمه فلانه لو وجب لا لفايده لكان عبثا وهو قبيح عقلا واما بيان انتفا التالي فلانه لو كان لفايده لكانت
تلك الفايده اما للمشكور وهو باطل لتعاليه عن الفايده او للعبد في الدنيا وهو ايضا باطل لان الشكر الذي هو القيام باستعمال
جميع ما اعطاه الله تعالى من القوى والاعضا فيما خلق الله لاجله مشقه عظيمه ولا حظ للنفس فيه او في الاخره وهو باطل
اذ لا مجال للعقل في ذلك اي لا جزم للعقل بحصول الفايده الاخرويه لان الجزم بحصول الفايده الاخرويه للعقل انما يكون
اذا جزم العقل بحصول الثواب او دفع العقاب على الاتيان بالشكر وهو ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر اصل
قولهم الفايده الامن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال
العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك الغير او لانه كالاستهزا كمن شكر ملكا على لقمه بل اللقمه بالنسبه الى الملك اكثر شرح
هذا جواب ايراد للمعتزله على المقدمه القايله بان الشكر لا يجوز ان يكون لفايده للعبد في الدنيا وتوجيه الايراد ان يقال
لا نم انه لا يجوز ان يكون الشكر لفايده للعبد في الدنيا قوله لانه لا حظ للنفس في الشكر قلنا لا نم ان لا حظ للنفس في
الشكر وذلك لان فايده الشكر الامن من احتمال العقاب في ترك الشكر الموجب لخوف النفس اذ هذا الاحتمال لازم ان يخطر
على قلب العاقل والامن من الاحتمال الذي هو موجب للخوف من اعظم الفوايد وتقرير الجواب ان قولهم مردود لانا نمنع ان هذا
الاحتمال لازم الخطور وبالجمله معارض باحتمال العقاب على الشكر لوجهين احدهما ان اقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير
بغير اذنه لان الاقدام على الشكر انما هو باستعمال الاعضا والقوى التي هي كلها ملك الملك تبارك وتعالى والتصرف
في ملك الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه الثاني ان القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزا بالمنعم كمن شكر ملكا على لقمه
انعم الملك عليه في المحافل العظيمه بل اللقمه بالنسبه الى خزانه الملك اكثر من نعم الله تعالى على العبد بالنسبه الى خزانه الله تعالى
فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره اصل الثانيه لا حكم فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح وبالجمله
لهم الوقف عن الحظر والاباحه واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسه الشرح المسله الثانيه في حكم الاشيا قبل
الشرع مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه ان افعال العقلا قبل الشرع لا حكم لها ضروره ابطال الحسن والقبح
العقليين وعدم الشرع واما المعتزله فقالوا الافعال اما ان تكون اضطراريه كالتنفس في الهوا ونحوه او لا والاولى
لا بد من القطع بكونها مباحه واما الثانيه اما ان لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح اي لا يهتدي العقل الى حسنها او قبحها
او يقتضي فيها بحسن او قبح والاولى اختلفوا فيها على ثلثه مذاهب الاول الحظر وهو مذهب البغداديه من المعتزله و
الثاني الاباحه وهو مذهب معتزله البصره والثالث من المذاهب لهم اي للمعتزله التوقف عن الحظر والاباحه وافاد بقوله
لهم ان هذا الاختلاف فيما بين المعتزله القايلين بوجود الحكم لا فيما بين الاشاعره لان مذهبهم ان لا حكم للافعال قبل الشرع مطلقا
والثانيه بالثالث على مذهب التوقف عن الحظر والاباحه علم ان اصل الاولين الحظر والاخر الاباحه والثانيه وهي التي يقتضي
العقل فيها بحسن او قبح فعندهم تنقسم الى الاقسام الخمسه لان ما يقتضي العقل فيه اما بالحسن او بالقبح والاول
اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح او يترجح وجوده على تركه وح اما ان يلحق تاركه الذم وهو الواجب او لا وهو
المندوب والثاني وهو الذي يقتضي العقل فيه بالقبح اما ان يلحق فاعله ذم وهو الحرام او لا وهو المكروه وافاد بقوله عندهم
ان تحقق هذه الاقسام الخمسه قبل الشرع على راي المعتزله واما على راي الاشاعره فلا فعلم من سياق كلامه ان مذهب الاشاعره
ان لا حكم قبل الشرع للافعال مطلقا وان لم يصرح به اصل لانها لو كانت محظوره وفرضنا ضدين تكليفا بالمحال الشرح اعلم
ان غرض الاصحاب عن التقرير ابطال قول المعتزله في الافعال الاختياريه التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح على تقدير ثبوت
قاعده الحسن والقبح لا ابطال قولهم في الافعال الاضطراريه والافعال التي يقتضي العقل فيها بحسن

وقبح فانهم اتفقوا في ابطال قولهم في هاذين المقامين على ما قيل في ابطال قاعدة الحسن والقبح فلذلك لم يتعرض المصنف الا لابطال المذاهب الثلاثة في الافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح فبدا بابطال مذهب القائلين بالحظر وتقريره ان الافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح لو كانت محظورة اي محرمة قبل الشرع وفرضنا ضدين لزم التكليف بالمحال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان هذه الافعال لو كانت محرمة لوجب تركها جميعا فلو فرض في تلك الافعال ضدان بحيث يمتنع ترك كل منهما كالحركة والسكون فانه يمتنع ترك كل واحد منهما لزم التكليف بالمحال

اصل الاستناد اذا ملك جواد كريم الابحار لا ينزف واحب مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا

الشرح اعلم ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني تمسك في رد مذهب هذه الطايفة اعني القايلين بالحظر بمثال الشاهد وهو لا يفيد الا الاستبعاد وتوجيهه ان يقال ان الجواد اذا ملك بحرا لا ينزف اي لا يذهب ماؤه واحب مملوكه قطرة منه فكيف يدرك تحريمها عقلا اي لا يتصور منع الجواد المملوك عن تلك القطرة فكذلك الجواد المطلق جل شانه المالك لجميع النعم اذا احب عبد من عباده الاستلذاذ بنعمة من نعمه التي هي اقل بالنسبة الى نعمه من تلك القطرة الى بحر الجواد فكيف يتصور تحريمها

مجرد ذكر

اصل قالوا تصرف في ملك الغير فينبني على السمع ولو سلم ففيمن يلحقه ضرر ما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز

شرح القايلون بالحظر قالوا ان مباشرة الافعال المذكورة تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما كما في الشاهد اجاب المصنف عنه بان كون التصرف في ملك الغير حراما يبتني على السمع ولا سمع قبل الشرع فلا حكم بكونه حراما ولو سلم انه علم بالعقل لا بالسمع ان التصرف في ملك الغير حرام ولكن لا نم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام عقلا بل التصرف في ملك الغير من يلحقه ضرر حرام عقلا اما غيره فلا كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره ولو سلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا سوا تضرر به او لم يتضرر حرام عقلا لانه يجوز ان يتضرر المتصرف به آجلا لكنه معارض بالضرر الناجز اي الحاضر فان الترك يوجب الضرر في الحال ودفع الضرر واجب عقلا واعتبار الحاضر اولى وقيل في هذه المعارضة نظر لان صورة الضرر الناجز هي التي يقضي العقل فيها بالقبح وهي لا تكون محل النزاع بل النزاع انما كان في صورة لا يهتدي العقل الى حسنها وقبحها احيب بان المراد بقوله بالضرر الناجز جواز الضرر الناجز بطريق الاحتمال لا الجزم بتحقق الضرر الناجز حتى لا يكون خارجا عن محل النزاع لان العقل وان لم يقض فيه بحسن ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز

اصل وان اراد المبيح ان لا حرج فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير فالفرض انه لا مجال للعقل فيه

شرح لما فرغ عن ابطال مذهب الحظر شرع في ابطال مذهب الاباحة وتقريره ان المبيح ان اراد بكونه مباحا ان لا حرج في الفعل والترك فمسلم اذ الحرج انما يحصل من الشرع ولا شرع وان اراد بالاباحة خطاب الشارع وهو الاذن الشرعي في الفعل مع نفي الحرج فلا اباحة قبل الشرع اذ لا شرع وان اراد بالاباحة حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا اباحة ايضا اذ الفرض انه من الافعال التي لا مجال للعقل فيها بان يقضي بكونها حسنة او قبيحة

اصل قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب

الشرح القايلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى خلق ما ينتفع به من الطعوم وخلق المنتفع به مع امكان ان لا يخلقهما فالحكمة تقتضي الاباحة اذ المنع من الانتفاع به لا يناسب الحكيم لانه ان لم يكن في خلقه فايدة يكون عبثا ويستحيل ان تعود الفايدة الى الخالق لتعاليه عنه فلا بد وان تكون للمنتفع به وليست الاضرار اتفاقا فتكون الفايدة الانتفاع وهو اما التلذذ او الاجتناب مع الميل او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شيء منها الا بالتناول فيكون التناول مباحا اجاب المصنف عنه بمعارضة ومناقضة اما المعارضة فهي ما استدل به القايلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم لان الحكمة تقتضي الاباحة عدم التصرف في ملك الغير واما المناقضة فهي انا ~~سلمنا ان الانتفاع لا يحصل~~ لا نم ان الانتفاع لا يحصل بدون التناول لجواز ان يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر ولقايل ان يقول المعارضة بدليل القايلين بالحرمة مما ينافي تسليم المصنف الاباحة بمعنى انه لا حرج فيه

اي الفايدة

اصل وان اراد الواقف انه وقف لتعارض الادلة ففاسد

الشرح لما فرغ من ابطال المذهبين شرع في ابطال مذهب التوقف واستفسر بان قال ان اراد الواقف بالتوقف عن الحظر والاباحة انه وقف عن الحكم بكون تلك الافعال محظورة او مباحة لتعارض ادلة اصحاب الحظر والاباحة ففاسد اذ قد بينا فسادها فلا تعارض وان اراد انه وقف لتوقف الحكم بالحظر والاباحة وغيرهما على ورود السمع فذلك حق

اصل الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء او التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل هو راجع الى الاقتضاء او التخيير وقيل ليس بحكم

الشرح الاصل الثاني في الحكم وفيه مقدمة وثلاثة عشر مسلة اما المقدمة ففي تعريف الحكم واقسامه قيل في تعريفه انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر معناه توجيه ما افاد في الاصطلاح نحو الحاضر او من في حكمه واريد به هاهنا ما وقع به الخطاب وهو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم فقوله الخطاب كالجنس للحكم يتناول خطاب الله تعالى وخطاب الملك والبشر وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب غيره وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن لم يتعلق بافعال المكلفين وقد ورد على طرد التعريف المذكور مثل والله خلقكم وما تعملون فانه يصدق الحد عليه لانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وليس بحكم فزيد على التعريف المذكور قولنا بالاقتضاء او التخيير فخرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير فانه لم يفهم منه طلب فعل او ترك من المكلف او تخييره في فعله او تركه فورد ازدياد قيد الاقتضاء او التخيير على عكس الحد كون الشيء دليلا كدلوك الشمس للصلاة وسببا كالزنا لوجوب الحد او شرطا كالوضوء للصلاة فانها احكام ولا يصدق الحد عليها لانها وان كانت متعلقة باحكام لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير والتزم بعض الاصوليين اختلال هذا التعريف لكون هذه الامور احكاما لا ترجع الى الاقتضاء او التخيير فزاد على التعريف لفظة او الوضع فاستقام التعريف طردا وعكسا لانه دخل في التعريف ما خرج عنه عند عدم ذلك القيد وذلك لان الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلاة والزنا سببا لوجوب الحد والوضوء شرطا لصحة الصلاة كان كل ذلك بوضعه تعالى فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعيا تحت الحكم فان قيل الحد غير منعكس لان بعض الاحكام وهو الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس خارج عنه ضرورة كون الاول خطاب الرسول والثاني خطاب اهل الاجماع والثالث خطاب القايس اجيب عنه بانا لا نم انها مثبتة للحكم بل معرفات للاحكام والاحكام ثابتة قبلها لانها قايمة بذات الله تعالى ومنع الاخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع وقالوا لا حاجة الى هذا القيد في استقامة التعريف فذهب فرقة منهم الى ان ما هو من باب الوضع احكام راجعة الى الاقتضاء او التخيير وذلك لان كون الدلوك دليلا على وجوب الصلاة وكون الزنا سببا لوجوب الحد راجعا الى الوجوب وهو من الاقتضاء وكون الوضوء شرطا لصحة الصلاة راجع الى الاباحة وهو التخيير فلا حاجة الى قيد الوضع وذهبت طايفة اخرى الى ان ما هو من باب الوضع ليست باحكام بل علامات لها وذلك لان المعنى من كون الدلوك دليلا على وجوب الصلاة ان وجوب الصلاة تظهر عند دلوك الشمس وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء واذا لم يكن هذه احكاما فلو قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم بطلان الحد ضرورة دخول ما ليس من المحدود فيه

بسبب المطهر؟

اصل وقيل الحكم خطاب الشارع بفايدة شرعية تخصه اي لا تفهم الا منه لانه انشا ولا خارج له

الشرح اعلم ان بعض الاصوليين ذكر للحكم تعريفا اخر وهو انه خطاب الشارع بفايدة شرعية فقوله خطاب الشارع كالجنس وباضافته الى الشارع خرج خطاب غيره والفايدة هي ما يكون الشيء به احسن حالا وخرج بقوله بفايدة شرعية الخطاب الذي يفيد فايدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وقد اورد عليه بانه ان اراد بالفايدة الشرعية متعلق الحكم الشرعي لزم الدور لانه حينئذ يتوقف تعريف الحكم الشرعي على متعلق الحكم الشرعي ومتعلق الحكم الشرعي يتوقف معرفته على الحكم الشرعي فيلزم الدور وان اراد بها الفايدة التي لا تكون عقلية ولا حسية يلزم عدم اطراد الحد لان اخبار الشارع عن المغيبات مثل قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض يصدق عليه انه خطاب الشارع بفايدة غير عقلية ولا حسية ولا يكون حكما فزيد على الحد قيد تخصه اي بالخطاب فخرج عنه الاخبار الشرعي لان المراد من قوله تخصه انه لا تفهم الفايدة الشرعية الا من ذلك الخطاب والاخبار الشرعي وان كان خطابا بفايدة شرعية لكن تفهم تلك الفايدة من غير ذلك الاخبار واما الفايدة الشرعية التي هي الحكم فلا تفهم الا من الخطاب الذي هو الحكم لان الحكم انشا فليس يحتمل الصدق والكذب واذا كان انشا يكون موجبا لمعناه اي الفايدة الشرعية فلا شيء خارج للحكم حتى يمكن ان تفهم من غيره ضرورة كونه موجبا لمعناه بخلاف الاخبار الشرعي فان معناه خارج عنه لا يكون الاخبار موجبا له فيمكن ان تفهم من غيره هذا ما فهمته من كلامه

اصل فان كان طلب لكف لفعل

غير انه يسهر تركه في جميع وقته سبب للعقاب فوجوب وان اسهر الكف فعله خاصه للثواب فندب وان كان طلب الكف عن فعل
يسهر فعله سبب للعقاب فتحريم ومن يسقطه غير لوقه الوجود يقول طلب لنفي فعل في التحريم وان اسهر الكف خاصه للثواب
فكراهه وان كان تخييرا فاباحه والافوضعي وفي تسميه الكلام في الازل خطابا خلاف الشرح لما ذكر تعريف الحكم اراد ان يبين
اقسامه والحكم الشرعي ان كان طلب لفعل غير كف يسهر تركه للفعل في جميع وقته سبب للعقاب فهو الواجب فقوله طلب
يخرج التخيير والوضعي وقوله غير كف يخرج عنه الكراهه فانها ايضا طلب فعل وهو الكف على راي من يقول ان الكف فعل وقوله يسهر
تركه سبب للعقاب اي يصير تركه سببا لاستحقاق العقاب يخرج الندب والكراهه وخروجها بقوله غير كف لا ينافي خروجها
بهذا القيد وانما قال في جميع وقته ليدخل في التعريف مثل وجوب صلاة الظهر فانه طلب فعل غير كف لا يكون تركه سببا لاستحقاق
العقاب في وقته لكن يكون تركه في جميع وقته سببا للعقاب فان كان الحكم طلب لفعل غير كف يسهر فعله خاصه سببا للثواب
فندب وانما قال خاصه ليعرف انه لا يترتب على تركه شي فيخرج عنه الوجوب وان كان الحكم طلب الكف عن فعل يكون فعله سببا
لاستحقاق العقاب فتحريم والاولى ان يقال فحرمه ليكون مناسبا لقوله فوجوب وندب وقوله ومن يسقط غير كف في الوجوب
اشاره الى قول من يقول الكف غير فعل وهو يسقط غير كف في تعريف الوجوب لان ذلك الفعل يغني عنه ويقول في تعريف التحريم   كلباء
انه طلب لنفي فعل يكون فعله سببا للعقاب وان كان الحكم للكف انتهض ذلك الكف خاصه سببا للثواب فكراهه وانما ذكر خاصه
ليعلم ان فعله لا يترتب عليه شي وان كان الحكم تخيير المطلف بين الفعل والترك فاباحه والا اي وان لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا
فوضعي وتحقيق بما ذكرنا اقسام الحكم وتعريفاتها واختلف الاصوليون في تسميه الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب
هو ما يقصد به افهام من هو متهي للفهم لا يسمي الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهي للفهم ومن ذهب
الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقيد بقوله من هو متهي للفهم يسمي خطابا لانه يقصد به الافهام في الجمله اصل
الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم الشرح
الوجوب في اللغه يطلق على الثبوت قال عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكيه اي اذا ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب
وعلى السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت والوجوب في عرف الفقها هو ما تقدم في قسمه الحكم الشرعي
والواجب الفعل الذي تعلق به الوجوب كما تقدم من انه فعل غير كف يسهر تركه سببا للعقاب لانه هو الذي تعلق به اصل
وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله تعالى وما يخاف مردود بما يشك
فيه الشرح لما ذكر التعريف الصحيح للواجب اراد ان يبين الرسوم المزيفه التي ذكرها الاصوليون له منها ان الواجب
ما يعاقب تاركه وهو مردود لانه غير منعكس لانه يجوز العفو عن العقاب بشفاعه او بغيرها فيصدق الواجب بدون الحد ضروره
انتفا العقاب ولا يقدح ذلك في التعريف المختار للواجب لان الترك وان كان سببا لاستحقاق العقاب لكن يجوز ان يتخلف
العقاب عنه لمانع وهو العفو ومنها ان الواجب ما اوعد بالعقاب على تركه وهو ايضا مردود ضروره عدم انعكاسه
لانه ما اوعد بالعقاب على تركه يجب ان يعاقب على تركه لان ايعاد الله صدق لامتناع الخلف في خبره فيتحقق الواجب في صوره
العفو مع عدم تحقق التعريف المذكور ومنها ان الواجب ما يخاف على تركه وهو ايضا مردود لان المندوب الذي يشك فيه قد
يخاف على تركه مع انه غير واجب فيلزم عدم اطراد التعريف قيل لكن ان يكون مراده ان الفعل الواجب الذي يشك في وجوبه
لعدم الدليل على وجوبه لا يخاف على تركه فيصدق الواجب بدون التعريف فلزم عدم الانعكاس اصل القاضي ما يذم تاركه
شرعا بوجه ما ونقل بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفايه فحافظ على عكسه فاخل بطرده اذ يرد الناسي والنائم والمسافر
فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض الشرح رسم القاضي ابو بكر الباقلاني قال الواجب بانه ما يذم
تاركه شرعا بوجه ما وقال شرعا ليوافق ما يذهب اليه من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل الواجب
الموسع وواجب الكفايه لانهما لا يذم تاركهما مطلقا بل يذم بوجه ما اما الواجب الموسع فانما يذم تاركه اذا تركه في جميع
وقته وواجب الكفايه انما يذم تاركه اذا تركه الكل والقاضي حافظ بهذا القيد على عكس التعريف لكن اخل بطرده لانه دخل فيه
ما ليس من المعرف لان من الافعال ما يذم شرعا تاركه بوجه ما وليس بواجب كصلاة الناسي والنائم وصوم المسافر فانها
ليست بواجبه ويذم شرعا تاركها بوجه ما وهو اذا لم يقضها الى الموت مع القدره على القضا فانه يذم على هذا الوجه ثم
قال المصنف فان قال القاضي لا نم ان هذه الامور ليست بواجبه حتى يلزم عدم الاطراد بل تكون واجبه لكن يسقط وجو
بها لسبب النسيان والنوم والسفر قلنا اذا جوزتم سقوط وجوبها بسبب فلا حاجه الى زياده هذا القيد
لانه يمكن ان يقال ان الواجب على الكفايه انما لم يذم تاركه لان الوجوب سقط بفعل البعض ولذا

يقال الواجب الموسع وقال بعض الشارحين ان المصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الناسي والنائم والمسافر يجب عليهم
الصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يذمون على تركه بوجه اصلا فان اجاب بان الوجوب سقط بالنوم و
النسيان والسفر واذا كان الوجوب ساقطا عنهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم قلنا فالواجب على الكفايه يسقط
بفعل البعض فهذا كلامه ولا يخفى انه غير مستقيم لانه حينئذ يكون واردا على عكسه لا على طرده اصل والفرض والواجب مترادفان
الحنفيه الفرض المقطوع به والواجب المظنون الشرح الواجب لغه الساقط والثابت والفرض لغه التقدير قال الله فنصف ما
فرضتم اي قدرتم وفي الشرع الفرض والواجب لفظان مترادفان عندنا وقالت الحنفيه الفرض المقطوع به وهو ما عرف وجوبه
بدليل قاطع والواجب المظنون وهو ما عرف وجوبه بدليل ظني قالوا انما خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه المعلوم
لانه هو الذي يعلم من حاله انه تعالى قدره علينا واسم الواجب بما ثبت بدليل ظني لانه ساقط علينا وهذا الفرق ضعيف
لان الفرض هو المقدر سوا ثبت تقديره علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط سوا ثبت كونه ساقطا علما او ظنا فاذا كان كذلك
كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا اصل الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا و
القضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لما سبق له وجوب مطلق اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن
لمانع من الوجوب شرعا كالحايض او عقلا كالنائم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحايض والنائم قضا على الاول
لا الثاني والاعاده ما فعل في وقت الادا ثانيا لخلل وقيل لعذر شرح اعلم ان الواجب باعتبار نفسه ينقسم
الى معين ومخير وباعتبار فاعله الى فرض عين وفرض كفايه وباعتبار كون وقته زايدا عليه الى مضيق وموسع وباعتبار وقوعه
في وقته او خارج وقته ادا وقضا والمصنف ذكر احكامها في مسايل وذكر الادا والاعاده والقضا في المقدمه لان العباده
اما ان تكون لها وقت معين اولا والثاني لا يوصف بالادا والاعاده والقضا كالاذكار والنوافل المطلقه
والاول وهو ان يكون له وقت معين فاما ان يكون ذلك الوقت محدودا اولا والثاني يوصف بالادا كالحج ولا يوصف بالقضا
واطلاق القضا على الحج المستدرك للحج الفاسد من حيث انه يشابه المقضي في الاستدراك والاول وهو ان يكون له وقت
محدود يوصف بالاعاده والادا والقضا اذا عرفت هذا فالادا ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا وانما قال ما فعل
ولم يقل واجب ليشمل النوافل الموقته وقوله في وقته المقدر له احترازا عما لا وقت له وعن القضا وقوله شرعا احترازا
عن الصلاة الفاسده في وقوعها المقدر لها اولا ولا يخص الحد بالادا الصحيح ولا يمنع تسميته مقيد باسم المطلق اذا غلب
ذلك المقيد وقوله اولا وهو متعلق بقوله فعل احترازا عن الاعاده والقضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا اي بالنظر الى انعقاد سبب الوجوب لا بالنظر الى المستدرك سوا وجب على المستدرك او لا فقوله استدراكا
احترازا عما اتى به بعد وقت الادا لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احترازا عن النوافل وقوله مطلقا احترازا
عن المذهب الاخر والفعل اذا وجد سبب وجوبه يسمى قضا سوا اخر الذي انعقد سبب وجوبه عليه الادا عمدا كمن ترك
الصلاة عمدا في وقته ثم اداها خارج الوقت او اخره سهوا كمن ترك الصلاة ناسيا ثم اتى بها بعد وقتها وسوا تمكن الذي انعقد عليه
سبب الوجوب من الادا كالصوم في حق المسافر او لم يتمكن من ادايه لمانع من الوجوب اما شرعا كصوم الحايض او عقلا كصلاة
النائم فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضا على وجوب الادا على المستدرك بل يتوقف على انعقاد سبب وجوبه   الكدو
وقيل القضا ما فعل بعد وقته استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك فعلى هذا يشترط وجوب الادا على المستدرك
ففعل الحايض والنائم يكون قضا على الاول لا الثاني لانه استدراك لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك وان لم يجب
الادا لا يكون قضا على الحد الثاني لانه لم يجب الادا على المستدرك الا في قول ضعيف وهو قول من قال ان الصلاة تجب
على الحايض والنائم لانهما شهدا الوقت ووجه ضعفه ان الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع ويلزم
على التعريفين ان النوافل لا توصف بالقضا الا مجازا والاعاده ما فعل في وقت الادا ثانيا لخلل وقيل لعذر فقوله في وقت
الادا يخرج القضا وقوله ثانيا يخرج الادا وقوله لخلل اي لفوات ركن او شرط احترازا عن صلاة من صلى صلاة مستجمعه لشرايط
الصحه مره ثانيه في وقته فانها لا تسمى اعاده وقيل الاعاده ما فعل في وقت الادا ثانيا لعذر وهو اعم من الخلل فصلاة
من صلى مع الامام بعد ان صلى صلاة صحيحه منفردا اعاده على الثاني ولا تكون اعاده على الاول اصل مسله الواجب على
الكفايه على الجميع ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك باتفاق قالوا سقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا امر بواحد مبهم امر بعض
مبهم قلنا اثم واحد مبهم لا يعقل قالوا لو لا انفروا فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة قلنا كتب تاويله على المسقط جمعا بين الادله شرح لما فرغ عن المقدمه شرع
في المسايل وذكر اربعه مسايل في احكام الواجب المسله الاولى في الواجب على الكفايه اختلف
الاصوليون في ان الواجب على الكفايه هل هو واجب على جميع المكلفين ويسقط الوجوب

بعضهم

عنهم بفعل البعض ام على بعض غير معين فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخر واختار المصنف المذهب الاول
لنا ان الواجب على الكفاية لو لم يكن على جميع المكلفين لما اثم الجميع بتركه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة
انه يمتنع مواخذة الانسان بترك ما لا يجب عليه واستدل الخصم بثلثة وجوه احدها على ابطال المذهب المختار والاخران على اثبات
مذهبه الاول ان الواجب على الكفاية يسقط عن المكلفين بفعل البعض فلو كان واجبا على الجميع لما كان كذلك لان الواجب على
المكلف يستبعد ان يسقط عنه بفعل غيره اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم مجرد استبعاد وهو لا يقتضي الامتناع
فيجوز ان يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره الوجه الثاني انه يجوز امر المكلف بواحد مبهم من خصال الكفارة فلذا يجوز امر
واحد مبهم قياسا عليه والجامع تعدد متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض اجاب المصنف عنه بالفرق وتوجيهه
ان يقال الاثم بترك واحد مبهم من امور متعددة ممكن معقول فلهذا جاز ان يكون متعلقا للوجوب بخلاف اثم واحد مبهم فانه لا يعقل
فلا يكون متعلق للوجوب الوجه الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين يدل على ان الواجب
على الكفاية على بعض غير معين وذلك لان طلب الفقه من فروض الكفايات والاية اوجبت على كل فرقة ان ينفر منهم طائفة وتلك
غير معينة فيكون المامور بعضا غير معين اجاب المصنف عنه بان الطائفة يحتمل ان يكونوا هم الذين اوجب الله عليهم
طلب الفقه واحتمل ان يكونوا هم الذين يسقطون الوجوب بالمباشرة عن الجميع واحتمال الثاني وان كان مرجوحا يحمل عليه جمعا
بين الدليلين فانا لو حملنا الطائفة على الذين اوجب الله عليهم يلزم بطلان دليلنا وهو الاجماع على تاثيم الجميع بالترك ولو
حملنا على المسقطين لم يلزم بطلان دليلنا ولا العمل بالاية فتعين المصير اليه لان الجمع بين الدليلين واجب بقدر الامكان
اصل مسئلة الامر بواحد من اشيا كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم
الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر شرح المسئلة الثانية في الواجب المخير اختلفوا في ان الامر بواحد من اشيا متعددة
كخصال الكفارة هل هو مستقيم ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزلة لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان فقد
ذهب بعضهم الى ان الجميع واجب وذهب بعضهم الى ان ما يفعله المكلف منها واجب وذهب بعضهم الى ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى لكن يسقط الوجوب به وبغيره من الامور المتعددة اصل لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وايضا وجوب
تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا لخصوص احدهما
امتنع التخيير شرح لما فرغ عن تقرير المذاهب شرع في الاحتجاج فبدا باثبات ما هو الحق عنده وهو ان الواجب واحد
من جملتها لا بعينه لنا انا نقطع بجواز تعلق الامر بواحد غير معين من جملة الامور المتعددة عقلا والنص دل على جوازه سمعا
اما الاول فلان السيد اذا قال لعبده امرتك ان تخيط هذا الثوب او تبني هذا الحايط في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به
وان تركت الجميع عاقبتك ولست آمرا ان تجمع بينهما بل امرتك ان تفعل واحدا منهما لا بعينه فهذا كلام معقول ولا يمكن ان يقال
لم يكن مامورا بشي لانه عرضه للعقاب بترك الجميع ولا يمكن ان يقال الجميع مامور به فانه صرح بنقيضه ولا واحد بعينه لانه صرح
بالتخيير فلا يبقى الا ان يقال المامور به واحد لا بعينه واما الثاني فقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان التخيير فيه دل على جواز كون المامور به منها واحدا لا بعينه وايضا وجوب
تزويج البكر الطالبة للنكاح من احد الكفوين الخاطبين ووجوب اعتاق واحد من جنس رقابه في كفارة الظهار
يدل على جواز تعلق الامر بواحد لا بعينه من جملتها وذلك لانه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع لوجب تزويج الخاطبين
واعتاق جميع الرقاب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله ولو كان التخيير يوجب تزويج واحد بخصوصه اي على التعيين وكذا
اعتاق واحد بعينه لامتنع التخيير والتالي باطل ضرورة تحقق التخيير فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التخيير لو كان
موجبا لوجوب واحد بعينه لكان موجبا لنقيضه لان التخيير ينافي التعيين لان التخيير يجوز ترك المعين والتعيين لا يجوزه
وكل ما كان موجبا لنقيضه كان ممتنعا اصل المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب
انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الجملة فينتفي الخصوص فصح اطلاق غير المعين عليه شرح قالت
المعتزلة لا يجوز ان يكون الواجب من جملتها واحدا غير معين لان غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به لان شرط التكليف
الشعور بالمكلف به وايضا غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما هو واقع فهو مشخص وكل مشخص معين وكل ما يستحيل وقوعه
لا يكلف به والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو محال اجاب المصنف بان واحدا من الاشيا المتعددة من حيث انه واجب وهو معين
موصوف بكونه واحدا من الجملة فينتفي خصوصيته اي [illegible] الشخصي بهذا الاعتبار لانه واحد من الجملة لا بعينه فصح
اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفا خصوصيته الشخصي واطلاق المعين عليه باعتبار كونه واجبا فبهذا الاعتبار
يصح ان يكون معلوما ويصح وقوعه فيجوز ان يكلف به

اصل قالوا لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لا بعينه مبهما لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث
هو احدها فان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم التخيير والوجوب واجتماع بلزومه
في الكفس وفي الخاطبين والحق ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يابى كون المتعلقين
واحدا كالوجوب والحرمة واحدا او واجب واحدا شرح هذا دليل اخر للمعتزلة على ان الواجب لا يكون واحدا من الامور المتعددة
من حيث هو واحد لا بعينه وتقريره ان يقال لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لا بعينه مبهما لوجب ان يكون
المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الكلام في الواجب المخير
فاذا كان الواجب المخير واحدا يكون المخير فيه واحدا واما بيان انتفا التالي فلانه على تقدير صدق التالي يلزم احد
الامرين اما التخيير بين واجب وغير واجب واما اجتماع التخيير والوجوب وكل واحد منهما منتف فيلزم انتفا التالي
اما لزوم احد الامرين فلان الواحد الذي هو الواجب لا يخ اما ان يكون هو الواحد المخير فيه او غيره فان كان الثاني يلزم
ان يكون التخيير بين واجب وغير واجب ضرورة كون الواحد المخير فيه غير الواحد الذي هو الواجب وان كان الاول
يلزم اجتماع الوجوب والتخيير في شي واحد اما بيان انتفا الامر الثاني فلانه لو ثبت التخيير بين واجب وغير واجب جاز ان
يختار المكلف غير الواجب وغير الواجب يجوز تركه فيجوز ان لا ياتي المكلف بواحد منهما واما بيان انتفا الامر الاول
فلان الوجوب ينافي التخيير ويمتنع اجتماع المتنافيين في شي واحد اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم لازم عليكم في
صورة الامر باعتاق واحد من جنس ارقابه وفي صورة تزويج البكر البالغة الطالبة للنكاح من احد الخاطبين الكفوين
فان الواجب اعتاق واحد لا بعينه وتزويجها من احدهما لا بعينه وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة
النزاع ولما كان هذا المنع الزاميا لم يقنع به واشار الى ما هو الحق فقال والحق ان الواجب والمخير ليسا بواحد
فان الذي وجب غير متعين لانه واحد من الجملة من حيث هو واحد لا بعينه وهو امر كلي مشترك بينها وهو غير مخير فيه
والمخير فيه معين لان المخير فيه هو كل واحد من الجملة على التعيين وهو غير واجب هذا على تقدير ان يجعل قوله لعدم التعيين
متعلقا بقوله الذي وجب واما على تقدير ان يكون متعلقا بقوله والمخير فيه فيمكن توجيهه على بعد وهو ان يقال الذي
وجب متعين من حيث هو واحد لا تعدد فيه والمخير فيه لا يكون معينا من حيث هو متعدد وقوله والتعدد اشارة الى دليل
اخر على ان الواجب والمخير فيه لا يتحدان وتوجيهه ان الوجوب والتخيير يتعددان وتعدد المتعلقين يابى ان يكون
المتعلقان اي الواجب والمخير فيه واحدا كما لو حرم الشارع واحدا واوجب اخر فان تعدد الوجوب والحرمة يابى ان يكون
متعلقاهما اي الواجب والحرام واحدا واذا كان الواجب غير المخير فيه لم يجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه على
تقدير كون الواجب واحدا لا بعينه ولا يلزم من تعدد المخير فيه والواجب التخيير بين واجب وغير واجب لان التخيير
لا يكون بين الواجب الذي هو احدها لا بعينه وبين غيره بل التخيير بين كل واحد من الجملة على التعيين وكل واحد منها على
التعيين غير واجب اصل قالوا يعم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم على تاثيم الجميع وهنا بترك
واحد واحد وايضا فتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم على ترك واحد من ثلثه شرح هذا دليل اخر للمعتزلة
على ان الكل واجب تقريره ان يقال الواجب المخير يعم الجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على الواجب على الكفاية فانه يعم جميع
المكلفين ويسقط بفعل البعض عنهم والجامع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض وورود النص
بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض اجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين الاول
ان الاجماع على ان الواجب على الكفاية ياثم الجميع بتركه وههنا انما ياثم المكلف بترك واحد فلهذا قيل ان الواجب على الكفاية على ينعقد
الجميع ولم يقل بايجاب الجميع في المخير الثاني ان تاثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول لانه لا يمكن عقاب احد الشخصين لا على
التعيين فلم يمكن الوجوب متعلقا بواحد غير معين بخلاف تاثيم المكلف على ترك واحد لا بعينه فانه معقول لانه يجوز ان يعاقب
المكلف على احد الفعلين لا بعينه فيكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه قيل على الثاني ان التاثيم بترك واحد لا بعينه من ثلثه
غير معقول لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح اذا كان التاثيم بترك احدها على التعيين
اما اذا كان التاثيم بترك احدها لا بعينه لم يلزم ترجيح من غير مرجح ولقائل ان يقول على الفرق الاول لا نم ان تاثيم المكلف
ههنا بترك واحد فان من ترك واحدا من الجملة لم ياثم بل التاثيم بترك الجميع فان من ترك الجميع اثم به اصل قالوا لا بد ان يعلم
الآمر الواجب قلنا يعلمه حسب ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين شرح هذا دليل اخر للمعتزلة
على ان الواجب لا يكون واحدا غير معين تقريره ان الواجب يعلمه الامر وكل ما يعلمه الامر لا يكون غير معين بل
لا يكون غير معين بيان الصغرى ان الامر طالب للمامور به اعني الواجب ومن المحال طلب المجهول

بيان الكبرى ان كلما هو معلوم متميز عن غيره وكلما هو متميز عن غيره يكون متعينا اجاب المصنف عنه بمنع الكبرى
وتقريره ان يقال لانم ان كلما يعلمه الامر لا يكون غير معين وذلك لان الامر يعلم الواجب على الوجه الذي اوجبه واذا اوجب
واحدا غير معين وجب ان يعلمه غير معين ولكون المعلوم متعينا باعتبار تميزه عن غيره في العقل لا ينافي عدم تعينه
باعتبار كونه من الثلثه فانه يجوز ان يكون معينا بحسب النوع غير معين بحسب الشخص اصل قالوا علم ما يفعل فكان
الواجب قلنا فكان الواجب لكونه واحدا منها لا لخصوصه للقطع بان الخلق فيه سواء شرح هذا دليل القايلين
بان الواجب واحد معين وهو ما يفعله المكلف توجيهه ان يقال علم الله تعالى ما يفعله المكلف من الخصال الثلاث
فيكون معينا في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعل المكلف اجاب المصنف عنه
بان الواجب ما يفعله المكلف من حيث هو احدها لا بعينه لا من حيث خصوصه والا يلزم تفاوت المكلفين فيه فانه اذا
فعل احد المكلفين واحدا منها والاخر غيره فاذا قلنا الواجب هو ما فعله بخصوصه لا من حيث هو احدها كان الواجب
على هذا المكلف غير الواجب على ذلك فيلزم تفاوت المكلفين وهو باطل لانا نقطع بان المكلفين في الواجب المخير على السواء
اصل الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادايه القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين اخرا
وقيل وقته اوله فان اخره فقضا بعض الحنفيه اخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي الا ان يبقى بصفه المكلف فما قدمه
واجب شرح الواجب الموسع راجع عند المحققين الى الواجب المخير اذ الصلاه المؤداه في كل جزء من اجزاء الوقت
غير المؤداه في غيره بحسب الشخص والواجب هو احد الاشخاص المتمايزه بالاوقات من حيث هو احدها كخصال الكفاره فلذلك
جعله تابعا للواجب المخير ولم يذكره في مسله منفرده واعلم ان الفعل بالنسبه الى الوقت على احد وجوه ثلاثه الاول
ان يكون الفعل زايدا على الوقت والتكليف به لا يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق الا لغرض القضا كما اذا بلغ الصبي وقد
بقي من الوقت قدر تكبيره الثاني ان يكون الفعل مساويا للوقت كصوم رمضان وهو الواجب المضيق الثالث ان يكون
الوقت زايدا على الفعل وهذا هو الواجب الموسع واختلف الناس فيه فذهب الجمهور من اصحابنا الى ان جميع وقت
الظهر مثلا ونحوه من وقت العصر والعشا وقت لادا الواجب اما بلا بدل وهو المختار عند المصنف او مع بدل في اول الوقت
وهو العزم والواجب احدهما اعني العزم او الفعل في اول الوقت ويتعين الفعل في اخر الوقت وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر
الباقلاني وذهب طايفه الى ان اول الوقت وقته فان اخره واتى به في اخر الوقت فهو قضا وقال بعض الحنفيه الوقت
اخره فان قدمه اي اتى به في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي ان الصلاه المأتي بها في اول الوقت موقوفه
فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو باق على صفه المكلفين فما قدمه واجب وان لم يدرك اخر الوقت او ادرك ولم يبق على صفه
المكلفين فما قدمه نفل اصل لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي
في غيره مقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع شرح لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في اثبات المذهب المختار
وتمسك بوجهين الاول ان الامر بصلاه الظهر مثلا قيد بجميع وقت الظهر ولم يتعرض لتخصيصه بجزء من اجزاء ذلك الوقت وكان
كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له فوجب ان يكون حكم ذلك الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزايه بحسب اراده المكلف
فيكون التخيير بين الفعل والعزم تحكما وكذا تعيين اول الوقت او اخره تحكم اذ لا دليل على التعيين ولا على التخيير الثاني انه
لو كان جزء من اجزاء الوقت معينا لتعلق الوجوب به لكان المصلي في غير ذلك الجزء مقدما ان اتى قبل دخول ذلك الجزء فلا يصح
صلاته لان الاتيان بالصلاه قبل وقته غير صحيح او قاضيا ان اتى بها بعد ذلك الجزء فيكون عاصيا لانه اخراج الصلاه عن
وقتها بالعمد والقسمان باطلان لانه خلاف الاجماع اصل القاضي ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفاره
واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها صلاه قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان شرح
تقرير قول القاضي انه ثبت في الفعل والعزم قبل اخر الوقت حكم خصال الكفاره من حيث هو وجوب احدها لا بعينه وذلك
لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بدلا بلا بدل فيكون الواجب
في اول الوقت احدهما تقريره الجواب ان يقال لم لو كان الواجب في اول الوقت احدهما اعني العزم او الفعل لكان الفاعل
ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلاه لكونها احد الامرين من حيث هو احدهما لا على التعيين كخصال الكفاره والتالي باطل لان
الفاعل انما يكون ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلاه لكونها صلاه بخصوصها قطعا والاجتزا بالاتيان بالعزم دون
الصلاه ووجوب العزم لا يدل على التخيير لان وجوب العزم غير مخصوص بالواجب الموسع بل هو حكم من احكام الايمان اي كل امر
ديني يجب العزم على فعله اذا كان واجبا لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اصل الحنفيه لو كان واجبا لعصى
بتاخيره لانه ترك قلنا التخيير المحصل انه كخصال الكفاره شرح قالت الحنفيه

الفعل غير واجب في اول الوقت لانه لو كان واجبا في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمه انه يكون المكلف قد ترك الواجب وكل من ترك الواجب فهو عاص اجاب المصنف عنه بان
التاخير والتعجيل في الواجب الموسع كخصال الكفاره فهو كتارك احدى الخصال لا يعصي اذا اتى بالباقي كذلك تارك الواجب
الموسع في اول الوقت لا يعصي اذا اتى به في اخر الوقت اصل مسله من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان
لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور ادا وقال القاضي قضا فان اراد وجوب نيه القضا فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضا
الوقت قبل الوقت عصى بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامه فمات فجاه فالتحقيق لا يعصي بخلاف ما وقته العمر شرح المسله
الثالثه فرع على ثبوت الواجب الموسع القايلون بالواجب الموسع اجمعوا على ان المكلف لو اخر الواجب الموسع عن اول
الوقت مع غلبه ظن الموت قبل الفعل لو لم يشتغل به عصى بتركه في اول الوقت اتفاقا لانه قد تضيق الوقت بنا على ظنه وترك
الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان فان لم يمت المكلف ثم فعل الواجب الموسع في اخر وقته فالجمهور على انه ادا لانه
فعل في وقته المقدر له اولا شرعا وقال القاضي يكون ما فعله في اخر الوقت قضا لانه قد تضيق الوقت بظنه فيكون
وقوعه في الاخر وقوع الواجب بعد انقضا وقته فيكون قضا والمصنف زيف قول القاضي بانه ان اراد القاضي بكونه
قضا وجوب نيه القضا فبعيد لان القضا ما يوتى به خارج وقته المعين وهذا ليس كذلك لانه قد كان قبل الظن وقتا للادا
والاصل بقا الشي على ما كان فلا يجب نيه القضا واما قوله قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل
بعده قضا فباطل لان الظن البين خطاه لا يوثر ولكن يعبر به كلام المصنف على هذا الوجه هو ان يقال ان اراد وجوب نيه
القضا فبعيد لان المختار جواز استعمال نيه القضا والادا كل مكان الاخر فوجوب نيته يكون بعيدا وللقاضي ان يقول
انه قضا بمعنى انه وقع خارج وقته بنا على الظن المعتبر وذلك لان الظن لو لم يكن معتبرا لم يكن عاصيا بتركه في اول الوقت لان
العصيان انما هو بسبب ظنه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم ويمكن ان يجاب عنه بان الظن يعتبر ما لم يتبين خطاوه
فيكون هذا الظن معتبرا قبل ظهور الخطا فوجب العمل به فيتركه يكون عاصيا وبعد ظهور الخطا لم يعتبر فيكون الوقت غير مضيق
ثم قال المصنف ويلزم القاضي لو اعتقد المكلف قبل دخول الوقت ان الوقت قد دخل وانه اذا لم يشتغل به انقضى الوقت فعصى بالتاخير
يكون ما فعله في وقته المقدر له شرعا بعد ان تبين خطا اعتقاده قضا لانه قد تضيق الوقت عليه بنا على اعتقاده ووقوعه
بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا يكون خارجا عن وقته المضيق على زعم القاضي وقال بعض الشارحين انه
يرد على مذهب القاضي ان لا يعصي المكلف بترك الاتيان بالواجب في الباقي من الوقت وبتاخيره عنه لان القضا وقته موسع
ما لم يشهد بالترك ولا يعصي اذا لم يات به في الوقت اذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه لو لم يشتغل به وليس كذلك فانه
لا يجوز له الترك والتاخير بالاجماع فان كان مراد المصنف ما ذكرنا فلعله سقط من لفظه انه اولى من قوله يعصي وان اراده
غيره لم يتحقق ومن اخر مع ظن السلامه فمات فجاه في الوقت الموسع فالتحقيق انه لا يعصي اذ الواجب الموسع يجوز تركه في اول
الوقت مع علمه بالعاقبه واذا كان تركه جايزا فكيف يعصي به وايضا اجمع السلف على عدم العصيان وقولهم انما يجوز التا
بشرط سلامه العاقبه باطل لان العاقبه مستوره عنه فاذا سلمناه وقال العاقبه مستوره واريد تاخير الواجب الموسع
عن اول الوقت ومثل كونه التاخير مع الجهل بالعاقبه او اعصي بالتاخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصي فلم ياثم بالموت
الذي ليس اليه وان قلنا يعصي فهو خلاف معنى الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل فانت حاكم
عاص بالتاخير وان كان في علمه تعالى انك تعيش الى الاخر فلك التاخير فمعقول وما يدريني ماذا في علم الله تعالى وما فتوانا في حق الجاهل
فلا بد من الحكم بالتحليل او التحريم فلم يبق الا ان يقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك الوقت سوا بقي
او لم يبق وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامه ومات يعصي بالتاخير لان البقا الى سنه اخرى ليس بغالب
على الظن ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لا يجوز تاخير الحج الى سنه اخرى واما تاخير الصوم الى شهر او شهرين جايز لانه
لا يغلب على الظن الموت الى هذه المده والشافعي رحمه الله يرى البقا الى السنه الثانيه غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون
الشيخ اصل مسله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا شرعيا واجب والاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب
وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس وقيل لا فيهما شرح المسله الرابعه في ان ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب
ام لا اعلم ان ما لا يتم الواجب الا به لا يخلو اما ان يكون مقدورا للمكلف ام لا والثاني كالقدره على الفعل وكاليد في الكتابه
والرجل في المشي وحضور الامام في الجمعه وحضور تمام العدد فانها لا تكون واجبه بل عدمه يمنع الوجوب الا على مذهب من
يجوز تكليف المحال والاول وهو ما يكون مقدورا للمكلف هو محل النزاع في المسله وهو لا يخلو اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب
كالوضو للصلاه او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشي مطلقا اي من غير تقييده بوجوب شي من مقدماته
يوجب وجوب الشرط الشرعي دون غيره وعند اكثر الاصوليين انه كما يوجب وجوب الشرط يوجب وجوب غير الشرط سوا كان
غير الشرط سببا كالنار للاحراق او غير سبب اما ترك ضد الواجب الذي لا يتم

واحدا؟
لبعينه؟
بطنه؟
عن اول قوله
عدم؟

الواجب الا به او فعل ضد في المحرم الذي لا يتم ترك الحرام الا به او طريق الاتيان بالواجب كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فانه
لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس او طريق الى العلم باتيان الواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ترك واحدة منها ولم
يعرفها بعينها وقيل لا فيهما اي وجوب الشيء مطلقا لا يوجب وجوب واحد من الشرط وغيره اصل لنا لو لم يجب الشرط
لم يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى
بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجبت نيته شرح لما فرغ عن تحرير المذاهب اقام الدليل على ان ما لا يتم الواجب الا به ان
كان شرطا فهو واجب وان كان غير شرط فليس بواجب اما الاول فتقريره انه لو لم يكن الشرط واجبا لم يكن هو شرطا والتالي
باطل لانه خلاف المفروض ويلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه واذا تركه فلا يخ اما ان يكون
الفعل مامورا به اولا والثاني باطل والا يلزم ان يكون الشيء مقيدا بوقت وجود الشرط وهو خلاف المفروض والاول لا يخ اما
ان يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط اولا والثاني باطل والا يلزم تكليف ما لا يطاق فتحقق الاول فلا يكون شرطا واما
الثاني فمن ستة وجوه الاول انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم الا به لزم تعقل الموجب اي الامر لغير
الشرط لاستحالة ايجاب الشيء مع الذهول عنه والتالي باطل فان الموجب للشيء قد يغفل عما يتوقف عليه فيلزم بطلان المقدم الثاني
انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذي هو طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفس الوجوب اذ
لنفس ذلك الغير لان اللفظ يحتملها لتوقف تعلق الوجوب على تعلقه بملزومه والتالي باطل لان الطلب لا يعقل تعلقه بشيء غير
المطلوب فيلزم بطلان المقدم الثالث انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بعدم وجوبه اي امتنع التصريح بان غير
الشرط لا يكون واجبا لانه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما لوجوبه والتالي باطل للقطع بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت
عليكم غسل الوجه وما اوجبت عليكم غسل شيء من الراس الرابع لو كان الواجب مستلزما لوجوب غير الشرط لعصى المكلف بتركه
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلان تارك الصوم يكون عاصيا بترك الصوم لا بترك امساك جزء من الليل
الخامس انه لو استلزم وجوبه لصح قول الكعبي في نفي المباح في الشرع والتالي باطل لما سنذكر فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المباح يحصل
به ترك الحرام وما يحصل به ترك الحرام يكون واجبا السادس انه لو كان غير الشرط مما لا يتم الواجب الا به واجبا لوجب نيته لانه عبادة
شرعية والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم ولقائل ان يقول على الاول لا نم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم ان لو كان الوجوب
بالاصالة اما اذا كان بالتبعية فلا سلمناه لكنه منقوض بوجوب الشرط وعلى الثاني ان اراد بالتعلق لنفسه التعلق بالاصالة
فلا نم انتفاء التالي فان تعلق الوجوب بالمقدمات ليست بالاصالة بل بالتبعية لتعلق الوجوب بملزومها اولا وبواسطة الملزوم يتعلق بها
وان اراد به ان تعلق الوجوب الفرعي بالمقدمات ليس من مقتضاه فممنوع لظاهر فان الوجوب الاول يتعلق بالشيء ثم ينشا منه الوجوب
الثاني فيتعلق الوجوب الثاني الفرعي بالمقدمات لذاته وايضا منقوض بوجوب الشرط وعلى الثالث ان غسل جزء من الراس ليس بواجب
على كل احد اذ الوجوب عندهم انما يكون بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بغسل الوجه دون غسل جزء من الراس لا القادر وعند ذلك
فالملازمة ممنوعة في صورة القادر ونفي التالي في صورة العاجز وبه خرج الجواب عن الرابع ويقال على الرابع لا نم نفي اللازم فان تركه
يوجب ترك الواجب بالذات لان الواجب بالذات لا يتم بدونه فيكون تركه سبب للعصيان على انه منقوض بوجوب الشرط
وعن الخامس انه يلزم نفي المباح ان لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح اما اذا حصل بغيره فلا اذ ح لا يكون المباح مقدمة
للواجب وعن السادس لا نم الملازمة وانما يلزم ان لو كان غير الشرط مقصودا بالذات اما اذا كان مقصودا بالعرض فلا اصل
قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان اريد بلا بد منه وواجب لا بد منه
فمسلم وان اريد به مامور به فاين دليله وان سلم الاجماع ففي الاسباب بدليل خارجي شرح اعلم ان القائلين بان وجوب الشيء
يستلزم وجوب ما لا يتم الا به سواء كان شرطا او غيره قد تمسكوا بوجهين احدهما انه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطا
كان او غيره لصح الفعل الواجب دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاتي بالفعل الواجب يكون اتيا
بجميع ما وجب عليه ولا اتيان بجميع ما وجب عليه بوجه الصحة ولانه لو لم يكن الفعل صحيحا دونه لزم تكليف ما لا يطاق
على تقدير عدمه ولما كان التطبيق بالحج باطلا كان القول بعدم صحة الفعل دونه باطلا واما انتفاء التالي فبالاتفاق الثاني
لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او غيره لما وجب التوصل الى الواجب لكن التوصل الى الواجب به والتقدير
انه ليس بواجب والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بانه ان ارادوا بقولهم انه لا يصح
بدونه في نفي تالي الملازمة الاولى وبقولهم وجب التوصل به الى الواجب في نفي تالي الملازمة الثانية انه لا يتم الواجب الا به لا
بد منه في تحصيل الواجب فنفي التالي مسلم ولكن لا نم صدق الملازمة فانه

يجوز

بالنسبة الى افراده وان لم يشترك في مفهومه كثيرون فهو الجزئي مثل زيد وهذا الانسان والجزئي يقال
على المندرج تحت الكلي ويسمى جزئيا اضافيا والنوع الاضافي مثل الانسان جزئي بالمعنى الثاني لانه مندرج تحت كلي
وهو الحيوان والكلي اما ذاتي ان لم يخرج عن حقيقة الشيء مثل الحيوان بالنسبة الى الانسان واما عرضي ان
خرج عن حقيقته مثل الضاحك بالنسبة الى الانسان وقد تقدم في المنطق بحث الذاتي والعرضي اصل
الثاني من الاربعة متقابلة متباينة شرح الثاني من الاقسام الاربعة وهو ان يتعدد اللفظ والمعنى جميعا وتسمى
تلك الالفاظ متقابلة متباينة لكون كل واحد منها مباين للاخر في معناه مثل الفرس والبقر والحمار اصل
الثالث ان كان حقيقة لمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز شرح القسم الثالث من الاربعة وهو ان يتحد اللفظ
ويتعدد المعنى ان كان اللفظ حقيقة لمتعدد اي يكون موضوعا بازاء كل منها وضعا اولا فمشترك مثل العين بالنسبة
الى معانيه فانه موضوع بازاء كل واحد منها وضعا اولا والا اي وان لم يكن اللفظ حقيقة للمتعدد اي لا يكون
موضوعا بازاء كل واحد منها وضعا اولا بل يكون موضوعا لاحدها ثم نقل الى الباقي لمناسبة فحقيقة بالنسبة الى
المعنى الموضوع له ومجاز بالنسبة الى المنقول اليه كالاسد فانه بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة
الى الشجاع مجاز الرابع مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة شرح القسم الرابع من الاربعة
وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى وتسمى مترادفة كالليث والاسد والغضنفر فان كل واحد منها وضع للحيوان
المفترس وكل واحد من الاقسام الاربعة مشتق ان دل على ذي صفة معينة والا فغير مشتق مثال المشتق ضارب
وعالم وغير المشتق الانسان والعلم وايضا كل واحد منها صفة ان دل على معنى قائم بذات كالضاحك والعالم والحياة
والا فغير صفة كالجسم والانسان والبياض طلب امثلتها من الاقسام الاربعة ولما فرغ عن ذكر الاقسام الاربعة
للمفرد شرع في المسائل المتعلقة به وهي ستة عشر اثنان منها متعلقان بالمشترك احدهما انه هل يكون واقعا في
اللغة ام لا والثانية انه هل يكون واقعا في القران على تقدير وقوعه في اللغة ام لا اصل مسئلة المشترك واقع
على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح شرح المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لعدة معان
وضعا اولا فقوله اللفظ كالجنس للمشترك وغيره وقوله الواحد الموضوع لعدة معان يخرج عنه الالفاظ المتباينة و
المتواطئة والمشككة لانها لم توضع لعدة معان بل لمعنى واحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين الافراد وقوله وضعا
اولا يخرج عنه الالفاظ المنقولة والمجازية فانها وان كانت موضوعة لعدة معان لكن لا وضعا اولا واعلم ان المشترك
اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا والممكن اما ان يكون واقعا او لا فهذه اربع احتمالات وقال بكل واحد
منها قائل الا انه لا فرق بين كونه ممكنا واقعا وبين كونه واجبا عند التحقيق وذلك لان الوجوب ههنا بالغير اذ
لا معنى للوجوب بالذات اصلا والممكن الواقع هو الواجب بالغير لان الممكن ما لم يجب صدوره عن الغير لم يقع فلا فرق
بينهما وكذا بين الممكن الغير الواقع والممتنع فتمثل ما ذكرنا فيكون الاحتمالات الاربع راجعة الى الوقوع والى عدمه فلذلك
لم يتعرض المصنف الا لهما وذكر دليل القائلين بالوجوب على الوقوع وقد علم باستقراء كلامه في هذا المختصر انه يشير
بلفظ لنا الى الدليل الصحيح على مطلوبه وبلفظ استدل الى الدليل الفاسد على مطلوبه وبلفظ قالوا الى دليل
المذهب الباطل والاصح عنده ان المشترك واقع فلهذا قال لنا وتقرير دليله ان القرء وضع للطهر والحيض معا
على البدل بمعنى انه وضع لكل واحد منهما من غير ترجيح احدهما على الاخر لاتفاق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على
البدل من غير ترجيح ولانا اذا سمعنا القرء لم نفهم احدهما على التعيين وبقي الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا
او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لما كان كذلك ولما قيل من انه يجوز ان يكون موضوعا
لاحدهما ثم نقل الى الثاني بطريق المجاز وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفا على

وجه لا يعلم احد من اهل اللغه مع تمام الفهم في الاستقصاء مستبعد والدلايل اللغويه لا ينبغي يجب ان تنتهي الى القطع
المانع من الاحتمالات البعيده بل يكفي فيها الاولى والاقرب اصل واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات
لانها غير متناهيه شرح هذا هو الدليل الفاسد على مطلوبه وتقريره ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا
لخلت اكثر المسميات ~~لانها غير متناهيه~~ عن الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان المعاني غير
متناهيه لان من جملتها الاعداد والروايح وهي غير متناهيه والالفاظ لكونها مركبه من الحروف المتناهيه فاذا وزعت
على المعاني بحيث وضع كل واحد بازاء واحد فقط لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ واما انتفاء اللازم فلان
الحاجه ماسه الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها اصل واجيب بمنع ذلك في المختلفه والمتضاده
ولا يفيد في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وان سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي متناه واسند باسماء
العدد وان سلم منعت الثانيه ويكون كانواع الروايح شرح لما كان الدليل المذكور فاسدا ذكر
بيان فساده وتعريضه ان يقال لا نسلم صدق الملازمه قوله لان المعاني غير متناهيه قلنا ان اردتم
بكون المعاني غير متناهيه ان المعاني المتضاده وهي الامور التي حقيقتها الوجوديه التي يمتنع اجتماعها
على محل واحد في زمان واحد كالسواد والبياض والحمره والمختلفه وهي الامور التي حقيقتها مختلفه ولا
يمتنع اجتماعها في محل كالحركه والبياض والضحك والكتابه غير متناهيه فلا نسلم انها غير متناهيه وان
اردتم به ان غير المتضاده والمختلفه اعني المماثله وهي الامور المتفقه الحقايق كافراد الانواع الحقيقيه
غير متناهيه فنسلم انها غير متناهيه ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمه اذ يكفي ان يوضع اللفظ بازاء
الحقيقه المشتركه بالتواطي فلا يلزم خلوها عن الاسماء ضروره تناول اللفظ الموضوع للحقيقه المشتركه بينها
اياها ولئن سلمنا ان المختلفه والمتضاده غير متناهيه وان المتماثله لا يكفي وضع اللفظ بازاء الحقيقه المشتركه له
بينها فلا نسلم انما يجب ان يوضع اللفظ غير متناه وذلك لانه انما يجب ان يوضع اللفظ له لا بد وان يكون
متعقلا اذ غير المتعقل لا يمكن ان يوضع اللفظ له والمتعقل منها متناه لامتناع احاطه الذهن بالامور
لانها مركبه من الحروف المتناهيه قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه وسنده ان اسماء العدد متناهيه
والمركب منها غير متناه ولئن سلمنا ان المركب من المتناهي متناه حتى يلزم صدق الملازمه لكن لا نسلم
انتفاء التالي واليه اشار بقوله وان سلم منعت الثانيه يعني المقدمه الثانيه وهي استثناء نقيض التالي
فان من الجايز خلو اكثر المسميات عن الالفاظ كانواع الروايح فان اكثرها خال عن الالفاظ اصل
واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطيا لانه حقيقه فيهما واما الثانيه فلان
الموجود ان كان الذات فلا اشتراك وان كان صفه فهي واجبه في القديم فلا اشتراك شرح هذا دليل
اخر فاسد على مطلوبه وتقريره ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا لكان صدق الموجود على القديم اي
الباري تعالى وعلى الحادث اي المخلوقات بطريق التواطؤ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان
الموجود حقيقه فيهما اذ لو كان مجازا في احدهما جاز سلبه عنه اذ من علامات المجاز صحه السلب لكن لم يجز
سلبه عن واحد منهما بالاتفاق واذا كان الموجود حقيقه فيهما ولا يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا

على التقدير

على التقدير المذكور يكون متواطيا ضروره انحصار اطلاق اللفظ على المعنيين بطريق الحقيقه في الاشتراك
اللفظي والمعنوي فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واما بيان انتفاء التالي واليه اشار بقوله واما الثانيه
فلان الموجود ان كان الذات اي عين ماهيه القديم والحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى لان ذات كل
واحد منهما مخالفه بحقيقته لذات الاخر فلا يكون متواطيا وان كان صفه اي للقديم والحادث فهي واجبه في القديم وممكنه
في الحادث فلا يكون الموجود فيهما بمعنى واحد لانه لو كان فيهما بمعنى واحد لم يكن واجبا في احدهما وممكنا في الاخر فلا يكون
متواطيا اصل واجيب بان الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم شرح تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انتفاء التالي قوله اذا كان صفه واجبه في القديم وممكنه في الحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى قلنا
لا نسلم ان الوجوب والامكان يمنع اشتراك الموجود من حيث المعنى وذلك لان الموجود اذا كان صفه لذات القديم والحادث لانه
كان معنى كونه واجبا ان ذات القديم من حيث هي هي يقتضي تلك الصفه ومعنى كونه ممكنا ان ذات الممكن من حيث هي لا تقتضي تلك فيجوز ان
تكون صفه واحده مشتركه بين الماهيتين المختلفتين في الحقيقه اعني القديم والحادث ويقتضي احدهما لذاته تلك الصفه فتكون
واجبه فيه والاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفه فتكون ممكنه فيها مع ان تلك الصفه مشتركه بينهما من حيث المعنى كالعالم
والمتكلم فان كل واحد منهما مشترك بين القديم والحادث من حيث المعنى ويكون الواجب مقتضيا لوجوبه والممكن لا يقتضي
وجوبه بل يقتضي امكانه فظهر ان وجوب الموجود في القديم وامكانه في الممكن لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما
من حيث المعنى فلا يمتنع ان يكون التواطؤ هكذا يجب ان يفهم هذا الموضع اصل لو وضعت لاختل المقصود من الوضع
شرح لما فرغ عن ذكر ما هو الاصح عنده شرع في ذكر المذهب الباطل وهو عدم وقوع المشترك وتوجيه دليلهم ان يقال لو وضعت
الالفاظ المشتركه لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلانه لو اختل المقصود لكان مؤديا
الى المفاسد وما يكون مؤديا الى المفاسد وجب ان لا يكون واما بيان الملازمه فلان المقصود من الوضع هو التفاهم
التفصيلي حاله التخاطب واذا كان اللفظ مشتركا لم يحصل التفاهم لجواز ان لا يفهم المخاطب حاله اطلاق اللفظ المشترك مراد
المتكلم او يفهم غير مراده اصل قلنا يعرف بالقراين وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس شرح
منع المصنف الملازمه بان قال لا نسلم ان اللفظ اذا كان مشتركا لم يفهم المخاطب المعنى المراد لجواز ان يعرف مراد المتكلم
بالقراين وان سلم انه لا يفهم المراد لكن لا نسلم ان المقصود من الوضع في جميع المواضع هو الفهم التفصيلي لجواز ان يكون التعريف
الاجمالي مقصودا في بعض الصور كما في اسماء الاجناس فانها تدل على ما وضعت له اجمالا ولا تدل على تفاصيل ما تحتها اصل
مسئله وقع في القران على الاصح لقوله تعالى ثلثه قروء عسعس لاقبل وادبر شرح المسئله الثانيه ان المشترك على تقدير
وقوعه في اللغه هل هو واقع في القران ام لا والاصح انه واقع لقوله تعالى ثلثه قروء وقد بين في المسئله الاولى ان القرء مشترك
وقوله تعالى والليل اذا عسعس فانه بمعنى اقبل وادبر على سبيل الاشتراك ذكره الجوهري في الصحاح وغيره من اهل اللغه
اصل قالوا ان وقع مبينا طال بغير فايده وغير مبين غير مفيد شرح هذا دليل القايلين بعدم وقوعه في القران و
تقريره ان يقال لو وقع المشترك في القران لوقع اما مبينا بان يذكر معه قرينه تفيد المعنى المراد من المعاني الموضوع هو لها
او غير مبين والقسمان باطلان اما الاول فيلزم التطويل بغير فايده اذ يمكن ان يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط
حاصلا بلا قرينه وهو الاحكام فيلزم التطويل والاطناب
واما غير مبين فيكون غير مفيد لانه لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلي وغير المفيد لا يقع به الخطاب والا لكان
عبثا والله تعالى منزه عنه اصل واجيب بان فايدته مثلها في الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال
شرح تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان يقال لا نسلم انه اذا وقع غير مبين لم يكن مفيدا وانما يلزم
ذلك ان لو كانت الفايده منحصره في الفهم التفصيلي وهو ممنوع لان غير المبين في القران ان كان في غير الاحكام ففايدته مثل الفايده
في اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي وان وقع في الاحكام ففايدته الاستعداد للامتثال اذا تبين ولما فرغ عن المسائل المتعلقه
بالمشترك شرع في المسائل المتعلقه بالترادف وهي ثلثه اصل مسئله المترادف واقع على الاصح

وشبع وجلوس وقعود ش المسأله الاولى في ان المترادف واقع اولا الاصح انه واقع والترادف هو توارد
الالفاظ الداله على شي واحد ووحدة الاعتبار يخرج المتباينين كالسيف والصارم فانهما دلا على شي واحد باعتبارين باعتبار والكلام
احدهما على الذات والاخر على الصفه ولا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفرده احترازا من توارد الحد والرسم
والاسم فان اعسار دلالتها مختلف ودليل وقوعه ان الاسد والسبع من اسما الحيوان المفترس والجلوس والقعود
اسمان للهيئه المخصوصه ولا نعني بالمترادف الا هذا ص قالوا لو وقع لعري عن الفائده ش
هذا دليل القائلين بعدم الوقوع وتقريره ان المترادف لو وقع لعري عن الفائده والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمه ان الغرض من الوضع انما هو تحصيل الفائده بالمراد عند السماع وتلك الفائده تحصل بوضع احد اللفظين الاخر
فيكون وضع اللفظ عاريا عن الفائده واما انتفا الثاني فلانه لا يليق بالواضع ان يضع لفظا عاريا عن الفائده ص
قلنا فائدته التوسعه وتيسير النظم والنثر للروي او الزنه وتيسير التجنيس والمطابقه ش تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم الملازمه قوله لان الغرض من الوضع تحصيل الفائده بالمراد عند سماع اللفظ قلنا لا نسلم ان الفائده
منحصره فيما ذكرتم فان لوضع اللفظ فوايد منها التوسعه وهي تكثير الطرق الموصله الى الغرض ليتمكن من تاديه
المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى ومنها تيسير النظم لانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته
مع بعض اسما الشي ويصح مع اسم اخر بسبب موافقته للروي والزنه وكذا تيسير النثر والروي حرف القافيه الذي
ينبني عليه القصيد كاللام في قول امري القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل والقافيه هي اخر كلمه في
البيت نحو منزل في المثال المذكور ومنها تيسير التجنيس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو رحبة رحبه وجبه
البرد جنة البرد بان يحصل التجنيس باحد اللفظين دون الاخر وتيسير المطابقه وهي الجمع بين المتضادين كقوله
تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله عز وعلا تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا وتعز من تشا وتذل من تشا
ولا مدخل في تيسير المطابقه لهذا المعنى المرادف الا ان يفسر المطابقه بالجمع من الضدين بحيث يكون احدهما
موازنا للاخر كقول بعضهم فلا الجود يفني المال والجد مقبل ولا البخل يبقي المال والجد مدبر فحينئذ يكون له
مدخل في تيسيرها ص قالوا تعريف المعرف ش هذا دليل اخر على عدم وقوعه تقريره انه لو
وقع المترادف لزم تعريف المعرف لان التعريف يحصل باللفظ الواحد فلو وضع لفظ ثان لكان ذلك اللفظ معرفا
لما عرفه الاول وتعريف المعرف غير جايز اذ لا فايدة فيه ص قلنا علامه ثانيه ش تقرير الجواب
ان يقال ان اللفظ علامه للمعنى لا معرف له ويجوز ان ينصب لشي واحد علامات ص مسأله الحد والمحدود
ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات ونطشان لا يفرد ش
المسأله الثانيه في ان الحد والمحدود والمتبوع والتابع هل هما مترادفان ام لا الاصح انهما غير مترادفين
مثال الحد والمحدود الحيوان الناطق والانسان والمتبوع والتابع لفظان يكون الاول منهما موضوعا للمعنى
والثاني يتبعه ولا يفرد ويكون على زنة الاول نحو عطشان نطشان وخراب يباب وقيل كل واحد منهما
موضوع لذلك المعنى الا ان الثاني لا يفرد والدليل على انهما غير مترادفين اما الحد والمحدود فلان
مفهوم المحدود مغاير لمفهوم الحد لان مفهوم المحدود الماهيه من حيث هي ومفهوم الحد اجزاؤها فلا يكونان
مترادفين لان مفهوم المترادفين متحد اما التابع والمتبوع فلان التابع نحو نطشان لا ينفرد بالذكر وكل واحد
من المترادفين ~~متحد اما التابع~~ ينفرد بالذكر ص مسأله يقع كل من المترادفين مكان الاخر لانه

مسأله قال الامدي يجوز ان يكون المحرم احد امرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزله ثم احال الكلام
في ذلك على مسأله الواجب المخير وتبعه على ذلك ابن الحاجب وكذلك الامام فخر الدين الرازي وزاد بان
قال النهي عن اشيا اما على الجمع او عن الجمع واما عنهما على البدل او عن البدل ومثل النهي عن الجمع
بان يقول لا تجمع بين كذا وكذا فله فعل احدهما لا بعينه ومثله النهي عن البدل بان يقول
لا تفعل هذا ان فعلت ذلك فيكون كل واحد مفسده عند الاخر ومثل بعضهم ذلك بالنهي عن
الجمع بين المراه وعمتها او خالتها والجمع بين الاختين وكذلك الامام انتقاه بالنسبه الى اصل التزوج
فاذا تزوج احدهما حرمت الاخرى على البدل بخلاف الاختين والمراه مع عمتها او خالتها فان
المحرم الجمع بينهما فقط وقد استشكل القرافي القول بان النهي يرد مع التخيير بين امرين
مضايعا وفرق بينه وبين الامر بواحد من اشيا بان الامر هنا المتعلق بمفهوم احدهما
الذي هو قدر مشترك بينهما بصدقه على كل واحد منهما ومتعلق التخيير الخصوصيات
كما في اعتاق رقبه مطلقه في العتق لا يلزم فيه ايجاب رقبه معينه واما النهي فانه
متعلق بمشترك حرمت افراده كلها ويلزم فيه من تحريم المشترك تحريم الخصوصيات
ثم اجاب عن الجمع بين الاختين ونحوهما بان التحريم انما تعلق بالمجموع عينا والماهيه
تعدم بانعدام جز منها قلت والظاهر ان هذا مرادهم بتحريم واحد من اشيا
لا ذلك الذي استشكله وهو النهي المشترك لانه من المحال عقلا ان يفعل الانسان
فردا من جنس او نوع او كلي مشترك من حيث الجمله ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه
فان الكلي مندرج في الجزئي ما لم يرد ولا يشكل على هذا التاويل اجاله الكلام في هذه على الكلام
في الامر بواحد من اشيا انتهى وهذا منقول من قواعد العلائي
وفي شرح العلامه تاج الدين السبكي للمختصر واعلم ان القرافي فرق بين الامر
المخير بواحد من اشيا والنهي المخير بان الامر يتعلق بمفهوم احدهما والخصوصيات متعلق
التخيير ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب الخصوصيات واما النهي فانه اذا تعلق المشترك
بالمشترك لزم منه تحريم الخصوصيات لانه لو دخل منه فرد الى الوجود لدخلت في ضمنه
الماهيه ووقع المحذور فاذا حرم الخنزير يلزم تحريم السمين منه والهزيل والطويل
والقصير وتحريم الجمع بين الاختين ونحوه انما لاقى المجموع عينا لا المشترك بين الافراد
فالمطلوب فيه ان لا يدخل ماهيه المجموع في الوجود والماهيه تنعدم بانعدام جزء
منها فاي اخت تركها خرج عن عهدة المجموع فليس كالامر بالواجب المخير
هذا ما قاله بادلي الاعلام رضي عنهما الله وغفر لهما

بجواز لا يكون منه بد مع انه لا يكون ماموراً به وان ارادوا به انه مامور به فاين دليلهم على هذا وان سلم ان
التوصل الى الواجب واجب لكنه انما يصح ذلك القول في الاسباب بدليل خارجي وهو الاجماع لا لنفس وجوب الفعل
وفي هذا الجواب نظر من وجهين اما اولاً فلانه كما لا بد منه ممتنع تركه وكل ما هو ممتنع تركه فهو واجب وكل واجب فهو
مامور به واما ثانياً فلان الفرق بين الاسباب وغيرها بانها يجب التوصل بها الى الواجب دون غيرها تحكم محض اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الحق ما ذهب اليه المحققون وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطاً كان او غيره فهو واجب بيانه
ان ايجاب الشيء مطلقاً ايجاباً له على كل حال فان لم يكن مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة
لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نسلم لزوم التكليف به حال عدم المقدمة وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم
وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشيء مطلقاً يستلزم ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحالة
التي عدمت فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال وايضاً عدم ايجاب المقدمة وان لم يوجب عدمها
لكن يجوز عدمها فيلزم منه جواز المحال فان قيل لا نسلم ان ايجابه مطلقاً يستدعي ايجاب المقدمة اذ من الجائز تقييده بوقت حصول
المقدمة فان قلت انه خلاف الظاهر من غير دليل لورود الامر مطلقاً وذلك غير جائز قلت يلزمك ايضاً خلاف الظاهر
لانك توجب المقدمة من غير دلالة ايجاب الشيء عليه فالجواب ان ايجاب المقدمة امر لم يدخل عليه اللفظ لا نفياً ولا اثباتاً
فلم يكن خلاف الظاهر والتقييد بوقت وجوب المقدمة ينفيه اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل حال فتقييده بوقت وجود
الشرط ينافيه فيكون خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر اثبات ما ينفيه اللفظ او رفع ما اثبته اللفظ وما لا يدل اللفظ عليه
لا يكون اثباته ونفيه مخالفاً للظاهر اصل مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالمخير ش
لما فرغ من احكام الواجب شرع في احكام الحرام وذكرها في مسئلتين الاولى انه يجوز ان يحرم واحد لا بعينه من اشياء متعددة
امراً اتفاق الاصحاب نعم وقالت المعتزلة لا لنا انه لا مانع عقلاً اذ يجوز ان يقول السيد لغلامه لا تكلم زيداً او عمراً فقد
حرمت عليك احدهما لا بعينه ولم احرم عليك كلاميهما جميعاً ولا كلام واحد بعينه فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام احدهما
بعينه لتصريحه بنقيضه فلم يبق المحرم الا كلام واحد منهما لا بعينه وطريق الخصم في الاعتراض وطريقنا في الجواب كالجواب في
المخير اصل مسئلة يستحيل كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشيء الواحد
له جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة فالجمهور تصح والقاضي لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا تصح ولا يسقط
ش المسئلة الثانية في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون واجباً حراماً اما مثلا الواحد لا يخلو من ان يكون واحداً بالنوع او بالشخص
والاول كالسجود مثلاً فانه نوع واحد من الافعال ذو اشخاص كثيرة يجوز ان ينقسم الى الواجب والحرام ويكون بعض افراده واجباً
كالسجود لله وبعضها حراماً كالسجود للصنم ولا امتناع في ذلك والثاني وهو الواحد بالشخص فان كان ذا جهة واحدة يستحيل كونه واجباً
حراماً لتنافيهما الا عند بعض من يجوز تكليف المحال والقائلون بجواز تكليف المحال عقلاً وشرعاً واما القائلون بامتناعه شرعاً لا عقلاً
فلا يجوزونه تمسكاً بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها واما الشيء الواحد الذي له جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة فان الصلاة
في الدار المغصوبة ذات جهتين احدهما كونها صلاة والثانية كونها غصباً وكل واحدة من الجهتين معقولة بدون الاخرى فقد اختلفوا
فيه على ثلاثة مذاهب فذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز ان يكون حراماً واجباً من جهتين فتصح الصلاة اذا اتى بها في الدار المغصوبة وهو
المختار عند المصنف وذهب القاضي الى انه لا يجوز ان يكون حراماً واجباً من جهتين ولا يصح اذا اتى بها ويسقط الطلب عن المكلف
عند الصلاة لا بها وذهب احمد واكثر المتكلمين الى انه لا يجوز ان يكون حراماً واجباً من جهتين ولا تصح اذا اتى بها ولا تسقط عنه
الطلب اصل لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وايضاً لو لم تصح لكان لاتحاد
المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقاً ولا اتحاد لان الامر للصلاة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما
ش لما فرغ عن تقرير الاقوال شرع في اقامة الدليل على مدعاه ودليله بوجهين احدهما القطع بجواز ذلك عقلاً كما
اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها نقطع بطاعته من جهة
انه خاط ومعصيته من جهة انه خاط في الدار فيكون فعل الخياطة مامورا به منهياً عنه من جهتين فلذلك يجوز فيما نحن فيه من غير
فرق فان الصلاة مامور بها من حيث هي صلاة منهي عنها من حيث كونها في الدار المغصوبة الثاني انه لو لم يصح كون الصلاة في
الدار المغصوبة مامورا بها منهياً عنها كان عدم الصحة لاتحاد متعلق الامر

والنهي اذ لا مانع في الدار المغصوبة مامورا بها منهيا عنها بان عدم الصحة لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه
بالاجماع والثاني باطل اذ لا اتحاد بين متعلقيهما لان متعلق الامر هو الصلاة ومتعلق النهي كونها في الدار المغصوبة و
احدهما غير الاخر واجيب بان المكلف الجمع بين الصلاة وبين كونها في الدار المغصوبة لا يخرجهما عن جمعيتهما حتى يتحد الجهتان
وقد قيل على الوجه الاول لا نسلم ان الصلاة مامور بها فانه بعد الجمع بينها وبين كونها في الدار المغصوبة صارت هذه الصلاة
منهيا عنها ولا يمكن حصولها بدونه فيكون الصلاة منهيا عنها فلم يات بالمامور بها وايضا الخياطة ان امر بها لنفسها كانت
فيها فهذه الخياطة فلا يكون شغل الحيز ممنوعا عنه فلا يكون نظير المتنازع فيه وان امر بها في الجملة ومنع العبد عن شغل المكان المخصوص وشغله
بالخياطة ممنوع عنها ولكن يعد العبد ممتثلا لانه فعل حسي لا يبطل بالمنع بخلاف الصلاة وعلى الثاني ان للمانع ان يقول
لا كلام في التغاير بل الكلام في ان الجمع اوجب للصلاة هيئة منهيا عنها بمعنى ان كون الصلاة مامورا بها وما ذكرت لا يدفعه
وقيل على الثاني ايضا ان الصلاة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون منهي عنه لانه
كون في الدار المغصوبة وهو منهي عنه واذا كان الجزء منهيا يكون الكل منهيا عنه بالضرورة ويمكن ان يجاب على الاول بان الصلاة
في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلاة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلاة مطلقة والهيئة
الكاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لا يكون نهيا موجبا لنهي الصلاة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها لان الصلاة
المطلقة قد تحقق بدون تلك الهيئة واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلاة المقيدة
والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور بها وعن الثاني ان السيد اذا امر العبد بالخياطة في الجملة ونهاه عن شغله المكان
المخصوص وقال ان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الامر اعتقتك فخاط الثوب في الدار يحسن من السيد ان يضربه و غيره
يعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فالخياطة من حيث هي خياطة ممنوع عنها قطعا واما الفرق بانه انما يعد العبد
ممتثلا لانه فعل حسي لا يبطل بالمنع منه بخلاف الصلاة فضعيف لان المنع ليس عن الصلاة حتى يلزم ان لا يعد ممتثلا بل المنع
عن كونها في الدار المغصوبة وورود المنع من هذه الجهة لا يخلو من ان يكون موجبا لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال
او لا يكون موجبا واياما كان لا فرق بين خياطة العبد والصلاة في الدار المغصوبة في كونهما واقعين على وجه الامتثال او غير
واقعين وبما ذكرنا اولا يعرف جواب ما قيل على الوجه الثاني ص واستدل لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة ولا صيام
مكروه لتضاد الاحكام واجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك ش هذا استدلال على المذهب
المختار تقريره انه لو لم تصح الصلاة في الدار المغصوبة لما ثبتت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه والتالي باطل لان الصلاة في
الامكنة التي نص الشارع على كراهتها فيها كمعاطن الابل والاودية والحمام صلاة مكروهة وكذا الصوم في يوم الشك
صوم مكروه فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو استحال اجتماع التحريم والوجوب لاستحال اجتماع الوجوب والكراهة
لانه كما يكون التحريم ضدا للوجوب يكون الكراهة ايضا ضدا له اجاب المصنف عنه بان الكون اي الجهة التي
تعلق بها الوجوب والكراهة ان اتحد منع انتفاء التالي لانا لا نسلم ثبوت صلاة مكروهة تكون جهة وجوبها وكراهتها متحدة
ولا ثبوت صوم كذلك والا اي وان لم يتحد الكون اي الجهة المذكورة لم يفد الدليل لان النهي في الصلاة المكروهة راجع الى
وصف جائز الانفكاك عن الصلاة وهو التعرض لنفار الابل في اعطانها ولخطر السيل في بطن الوادي ولخوف الرشاش في
الحمام والامر راجع الى الصلاة مطلقا فيكون تعلق الوجوب والكراهة بين الجهتين المتغايرتين بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة
فان الجهة التي تعلق النهي بها وهي كونها في الدار المغصوبة لا تنفك عن الصلاة فلم يلزم من ثبوت اجتماع الكراهة والوجوب
ثبوت اجتماع الوجوب والحرمة قيل ان جهة الوجوب الصلاة في الدار المغصوبة هي الصلاة المطلقة وكونها في الدار المغصوبة
وان كانت غير منفكة عن الصلاة المشخصة لكن جائز الانفكاك عن الصلاة المطلقة وح لا فرق بين جواز اجتماع الوجوب
والكراهة في الصلاة المكروهة وبين جواز اجتماع الحرمة والوجوب في الصلاة في الدار المغصوبة اجيب بان الوصف المنهي
عنه في الصلاة المكروهة وصف منفك عن الصلاة المشخصة بخلاف الوصف المنهي عنه في الصلاة في الدار المغصوبة فانه غير
منفك عن الصلاة المشخصة وفيه نظر لان الفرق من هذه الجهة غير مفيد لان متعلق الوجوب في الدار المغصوبة هو الصلاة
لانه المطلق المشخصة ص واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات
ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع ش هذا استدلال اخر على المذهب المختار وتوجيهه ان يقال
لو لم تصح الصلاة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها عن المكلف

والثاني باطل لما تقدم فمثله بيان الملازمة ان الصلاة اذا لم تكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا بالمامور به والتكليف لم يسقط
بعدم اتيان المامور به واما بطلان التالي فلما قال القاضي من انه سقط التكليف بالاجماع والدليل على حصول الاجماع ان السلف
لم يامروهم بقضاء الصلاة التي اتي بها في الدار المغصوبة اجاب المصنف عنه بمنع الاجماع فان احمد قد خالف القاضي في سقوط
التكليف بالصلاة في الدار المغصوبة وهو اقعد بمعرفة الاجماع من غيره لانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته كيف يصح
دعوى انعقاد الاجماع ص قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب واجب
باعتبار الجهتين بما سبق ش قال القاضي ابو بكر والمتكلمون لو صحت الصلاة في الدار المغصوبة لاتحد المتعلقان اي متعلق
مأمور للصلاة
الامر والنهي والتالي باطل والا لزم التكليف بالمحال فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكون المخصوص الذي هو الصلاة هو
بعينه الكون الذي هو الغصب والكون الذي هو الغصب منهي عنه بالاتفاق فلو كانت الصلاة صحيحة لكانت مامورا بها
لان الصحة هي موافقة الامر فيكون ذلك الكون مامورا به فيكون متعلق الامر والنهي واحدا اجاب المصنف عنه بمنع
الملازمة بان قال لا نسلم انه لو صحت لاتحد المتعلقان وذلك لان الكون المخصوص له جهتان احدهما جهة الصلاة والاخرى
جهة الغصب ولا شك في تغاير الجهتين وجواز انفكاك احدهما عن الاخرى فباعتبار الجهة الاولى متعلق الامر وباعتبار
الجهة الثانية متعلق النهي قيل للقاضي ان يقول ان الصلاة من حيث هي صلاة لم يتعلق الا رح عن الجهة المنهي عنها وملزوم
المنهي منهي فهذه الصلاة من حيث هي صلاة منهية فلا يكون صحيحة واجيب عنه بانا لا نسلم ان الصلاة لم يتعلق الا رح عن الجهة
المنهية وذلك لان الجهة المنهية كون الفعل غصبا والصلاة يجوز انفكاكها عن كون الفعل غصبا ص قالوا لو صحت لصح صوم
يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه ما فلا يتحقق جهتان او بان نهي التحريم لا تعدد فيه
الا بدليل خاص فيه ش قال القاضي والمتكلمون لو صحت الصلاة في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين لصح صوم يوم النحر باعتبار
الجهتين والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان علة صحة الصلاة في الدار المغصوبة تعدد الجهة وتعدد
الجهة متحقق في صوم يوم النحر فيلزم صحة الصوم والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما
ان الجهتين صوم يوم النحر احدهما الصوم والاخرى صوم يوم النحر وصوم يوم النحر غير منفك عن الصوم لانه خاص والخاص
بلا مسامحة
لا ينفك عن العام فلا يتحقق فيه جهتان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخرى فيمتنع تعلق الامر والنهي به لان الامر والنهي انما يجوز
تعلقهما بشيء ذي جهتين اذا جاز انفكاك احدهما عن الاخرى والجهتان في الدار المغصوبة جاز انفكاك كل منهما عن الاخرى
لان الجهة المتعلقة للامر هي الصلاة والجهة المتعلقة للنهي كون الفعل غصبا ويمكن ان يتحقق الصلاة بدون كونها في الدار المغصوبة
وكذا كون الفعل في الدار المغصوبة يجوز انفكاكه عن الصلاة فيجوز تعلق الامر والنهي بالصلاة في الدار المغصوبة بخلاف صوم يوم
النحر لما بينا من الفرق الثاني ان نهي صوم يوم النحر نهي تحريم والمنهي عنه نهي التحريم لا تعدد فيه تعدد الجهتين الا بدليل
خاص فيه وانما قلنا لا تعدد في المنهي عنه نهي التحريم تعدد الجهتين لان نهي التحريم يقتضي الامتناع عن المنهي عنه واعتبار
تعدد الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وهما متنافيان فاذا لا يجوز اعتبار الجهتين في نهي التحريم الا بدليل خارجي ولما
دل الدليل على صحة اعتبار جهة الصلاة وهو قوله تعالى اقم الصلاة ودل الدليل ايضا على اعتبار جهة الغصب وهو قوله
عليه السلام من غصب شبرا من الارض طوقه الله يوم القيامة اعتبر تعدد الجهتين في الصلاة ولم يعتبر في صوم يوم النحر
لعدم الدليل وايضا الاجماع على سقوط قضاء الصلوات التي اتي بها في الاماكن المغصوبة دل على اعتبار الجهتين في الصلاة
وللقائل ان يمنع الاجماع ويكون على الوجه الاول ان النهي عن الغصب بعد الجمع بينه وبين الصلاة يوجب النهي عن الصلاة
التي وقعت فيها وعن الثاني ان الدليل كما دل على اعتبار تعدد الجهة في الصلاة فقد دل على اعتبار تعدد الجهة في صوم
يوم النحر وذلك قوله ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام دل على اعتبار جهة وجوب الصوم ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن صوم يومي العيد دل على اعتبار خصوصية يوم العيد فان الصوم من حيث هو صوم لا مفسدة فيه وقيل على الاول انه
ان صوم يوم النحر جهتين ح الصلاة في الارض المغصوبة احدهما الصوم والاخرى ايقاعه في ذلك اليوم فالصوم مامور به
في ذلك اليوم منهي عنه وح لو صحت الصلاة في الارض المغصوبة لصح صوم يوم النحر والتالي باطل لما تقدم مثله والجواب
عن الاول لا نسلم ان النهي عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي عن الصلاة وانما يلزم ذلك لو لم يمكن انفكاك الغصب الذي يتعلق النهي به عن الصلاة
وهو ممنوع وعن الثاني ان النهي عن صوم يوم النحر انما كان متعلقا بنفس صوم يوم النحر ولم يتصور
انفكاك صوم يوم النحر عن صوم بخلاف النهي عن الصلاة

فانه انما كان متعلقا بالغصب والغصب يجوز انفكاكه عن الصلاة اصل وامامن توسط ارضا مغصوبة فحط الاصولي
فيه بيان استحاله تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطاء ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر وطع سبق المعصيه له
بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصيه مع الخروج ولا نهي بعيد ولا حجة له لتعذر الامتثال شرح لما فرغ
من اثبات كون مثل الصلاة في الدار المغصوبه مامورا به ومنهيا عنها اراد ان يفرق بين الصلاة في الدار المغصوبه
وبين الخروج منها وحط الاصولي بيان استحاله كون الشي الواحد من جهة واحدة مامورا به ومنهيا عنه اما بيان ان
الشي الواحد مامور به على التعيين منهي عنه كذلك فلا حظ للاصولي فيه بل امره موكول الى نظر الفقيه فمن توسط ارضا
مغصوبه فلا حظ للاصولي فيه ان يبين ان الخروج عنها مامور به او منهي عنه بل حظ الاصولي فيه ان يبين استحاله تعلق
الامر والنهي معا بالخروج عنها لان الخروج عنها ليس له جهتان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى ولذلك حط الاصولي
ان يبين خطاء ابي هاشم لاستلزام مذهبه كون الخروج متعلقا للامر والنهي وذلك لان ابا هاشم يذهب الى انه يكون عاصيا
بالخروج والاقامه معا فح يلزم ان يكون الخروج مامورا به ومنهيا عنه لان الاقامه اذا كان معصيه تكون منهيا
عنها نهي التحريم فيكون الخروج مامورا به منهيا عنه واذا تعين الخروج لكونه متعلقا للامر كان يقطع سبق المعصيه
لاجل الامر بالخروج بل بشرط نفي المعصيه عن نفسه وهو ان يقصد الخروج عن الغصب فانه لو قصد بالخروج التفرج في
ملك الغير لم ينتف المعصيه عنه اما لو قصد الخروج عن الغصب انتفى المعصيه لكون الخروج مامورا به والمامور به
لا يكون معصيه وقال امام الحرمين يتعين الخروج لكونه متعلقا للامر ولا يكون النهي متعلقا به ولكن يستصحب حكم المعصيه
مع الخروج اذ الموجب للمعصيه هو الغصب وهو باق الى ان يخرج واستبعد المصنف قول الامام لان المعصيه لا تكون
الا بفعل منهي عنه واذا لم يتعلق النهي بالخروج فكيف يتصور كونه معصيه قوله وقول الامام مستدا وقوله بعيد خبره
وقوله ولا حجة له لتعذر الامتثال اشاره الى جواب دخل مقدر تقريره انه يجوز تعلق الامر والنهي معا بالخروج كما
في الدار المغصوبه وتقرير الجواب انه لا جهتين للخروج حتى يتعلق الامر والنهي بهما لانه يتعذر الامتثال بالخروج لو كان
منهيا عنه ولو كان للخروج جهتان لم يتعذر الامتثال على تقدير كونه منهيا عنه اصل مسله المندوب
مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعه وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية
لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما شرح لما فرغ عن المسلتين المتعلقتين
بالحرام شرع في احكام المندوب وذكرها في مسلتين والمندوب لغة المدعو لمهم من الندب وهو الدعاء وفي الشرع
الفعل الذي يتعلق به الندب واختلفوا في كون المندوب مامورا به فذهب الكرخي وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفه
الى انه غير مامور به والباقون الى انه مامور به وهو المختار عند المصنف وبين كونه مامورا به بوجهين احدهما
ان المندوب طاعه وكل ما هو طاعه فهو مامور به فالمندوب مامور به اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى
فلان الطاعه مقابل المعصيه والمعصيه مخالفه الامر والطاعه امتثال الامر ولهذا يقال فلان مطاع لامره فيكون مامورا
به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب والى امر ندب ومورد القسمه مشترك بين القسمين بالضروره واذا كان كذلك يكون
المندوب مامورا به ولقايل ان يقول على الاول ان اردتم بالطاعه ما يتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسلمه والكبرى
ممنوعه لان الطاعه بهذا المعنى لا تقابل المعصيه لان تاركه لا يستحق الذم وان اردتم بالطاعه فعل المامور به فالكبرى
مسلمه لكن الصغرى ممنوعه لانه ح تكون مصادره على المطلوب وعلى الثاني ان المختار ان الامر حقيقه للوجوب فاذا
اطلق على الندب يكون مجازا ولكن نمنع اطلاق المامور به على المندوب بالحقيقه ولنسلم الاطلاق عليه بالمجاز وقال
الكرخي والرازي وتبعهما احدهما ان المندوب لا يكون مامورا بوجهين احدهما ان المندوب لو كان مامورا به لكان تركه
معصيه لان المعصيه مخالفه الامر لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والتالي باطل والا لاستحق التارك النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيلزم بطلان المقدم الثاني لو كان المندوب مامورا به لما صح قوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة والتالي ظاهر الفساد فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان الحديث
دل على سلب الامر عن السواك فلو كان المندوب مامورا به كان السواك لكونه مندوبا بالاتفاق يكون مامورا به فلا
يكون سلب الامر عنه صحيحا اجاب المصنف عن الوجهين بان الامر الذي يكون مخالفته معصيه والامر المسلوب عن السواك
امر الايجاب لا مطلق الامر واعلم ان هذا البحث مبني على ان الامر للوجوب او للقدر

المشترك

المشترك بين الوجوب والندب فان قلنا بالاول يلزم ان لا يكون المندوب مامورا به وان قلنا بالثاني يكون مامورا به اصل
مسله المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاد وهي لفظيه شرح اختلف الاصوليون في ان المندوب ليس تكليف يكون
تكليفا اولا فذهب اكثرهم الى انه ليس بتكليف وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى انه تكليف والمسله لفظيه اي النزاع الاستاد
فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان اريد بالتكليف ما يرجح فعله على تركه فالمندوب تكليف وان اريد انه
مطلوب طلب يمنع النقيض فهو ليس بتكليف اصل مسله المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب
ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى شرح ذكر مسله واحده في المكروه والمكروه لغه ضد المحبوب وفي
الشرع يطلق على الفعل الذي يتعلق به الكراهه كما سبق وبهذا المعنى يكون الخلاف في كون المكروه منهيا عنه غير مكلف
كالخلاف في المندوب في كونه مامورا به مكلفا ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين نفيا واثباتا ويطلق المكروه
ايضا على الحرام ويطلق ايضا على ترك الاولى كترك الجمع بين الماء والحجر في الاستنجاء اصل مسله
يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه بالاعتبارين
شرح ذكر احكام المباح في اربع مسايل المسله الاولى في بيان مفهوم المباح والجائز المباح لغه المعلن
والماذون من الاباحه وفي الشرع الفعل الذي يتعلق به الاباحه والجائز لغه العابر وفي الاصطلاح يطلق على معان
على المباح الشرعي وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وعلى ما لا يمتنع
وجوده عقلا فيشمل الواجب والممكن الخاص وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه وهو المراد بقوله ما استوى الامران
فيه وهو الممكن الخاص فيكون اخص مما قبله وعلى ما يشك فيه في الشرع والعقل باعتبار عدم الامتناع وباعتبار الاستوا
والمعنى ان الجائز يطلق في الشرع على ما يشك انه لا يمتنع شرعا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه شرعا وفي العقل على
ما يشك انه لا يمتنع عقلا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه عقلا اصل مسله الاباحه حكم شرعي خلافا لبعض المعتزله
لنا ان الاباحه خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع شرح المسله الثانيه الاباحه حكم شرعي خلافا لبعض
المعتزله لنا ان الاباحه خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وقد سبق انه حكم شرعي قال النافون الاباحه
انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو قبل الشرع متحقق مع عدم تحقق الحكم الشرعي والحق ان النزاع فيه لفظي فان اريد بالاباحه
عدم الحرج عن الفعل فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع متحقق ولا حكم قبل الشرع وان اريد بها الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء
الحرج من الطرفين فهي من الاحكام الشرعيه اصل مسله المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح
ولا ترجيح قال في المباح كل هو مامور به اولا فعلى الجمهور لا والكعبي نعم دليل الجمهور ان الامر طلب
شرح المسله الثالثه في ان المباح فلا يتعلق الطلب به فلا يكون مامورا به اصلا قال الكعبي كل مباح ترك حرام
يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح فلا يتعلق الطلب به فلا يكون مامورا به اصلا قال الكعبي كل مباح ترك حرام
وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وتاول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادله
شرح قال الكعبي المباح مامور به لان المباح واجب وكل واجب فهو مامور به اما الكبرى فبالاتفاق واما
الصغرى فلان كل مباح تحصل به ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرته ترك حرام ما وترك الحرام واجب
بالاجماع ولا يتم ترك الحرام الا بتحصيله الترك فيكون المباح الذي به يتم ترك الحرام واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ولو حمل قول الكعبي المباح ترك حرام على ظاهره لم يصح اصلا لان ترك الحرام يحصل بالمباح لا نفسه وايضا لو حمل على ظاهره لم يكن
لقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فايدة قوله وتاول الاجماع اشاره الى جواب سوال وارد على الكعبي توجيه
السوال ان الدليل الذي ذكره الكعبي على ان كل مباح واجب يقتضي كون افعال المكلفين التي يتعلق بها الاحكام اربعه
ضروره كون المباح واجبا وهو خلاف الاجماع لان الجمهور اجمعوا على ان الافعال ينقسم الى خمسه واجب ومندوب ومباح
ومكروه وحرام فيكون الدليل المذكور باطلا او معارضا بالاجماع وتقرير الجواب ان الاجماع محمول على ان الافعال نظرا الى ذاتها مع قطع النظر
عما يستلزمه من كونه تحصل به ترك الحرام ينقسم الى خمسه فيكون الفعل المباح نظرا الى ذاته لم يخرج عن كونه مباحا وبالنظر
الى ما يستلزمه من كونه تحصل به ترك الحرام يكون واجبا وانما اول الاجماع على هذا ليكون جمعا بين الدليلين بقدر
الامكان فان الاجماع لو حمل على كون الفعل منقسما الى الخمسه بالنظر الى ما يستلزمه يلزم بطلان دليل الكعبي ولو حمل على ما ذكرنا
لا يكون واحد من الدليلين اعني الاجماع على ان الافعال خمسه ودليل الكعبي ضايعا اصل واجب مخير اي احدها انه غير
معين لذلك فليس بواجب وفيه نسلم ان الواجب واحد فما فعله فهو واجب قطعا

الثاني الزامه ان الصلاه حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين **الشرح** احسن عن دليل الكعبي
بوجهين الاول ان فعل المباح غير متعين لكونه يحصل به ترك الحرام وذلك لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل
بالواجب والمندوب فيكون الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فلا يكون المباح على التعيين واجبا وزيف المصنف
هذا الجواب بان الجواب تسليم الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فما فعله اعني المباح يكون واجبا لانه احد
ما يحصل به ترك الحرام الثاني نقض اجمالي تقريره انه لو كان الدليل الذي ذكره الكعبي صحيحا يلزم ان يكون الصلاه حراما
والتالي باطل لمتقدم مثله بيان الملازمه ان الصلاه اذا ترك بها واجب كالزكاه الواجبه على الفور يكون تركها واجبا
لان الواجب الذي هو الزكاه على الفور لا يتم الا بترك الصلاه فيكون ترك الصلاه واجبا فتكون الصلاه حراما وزيف المصنف
هذا الجواب ايضا بان الكعبي يمنع انتفاء التالي ويلتزم كون الصلاه واجبا حراما باعتبار الجهتين كالصلاه في الدار
المغصوبه اصل ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب **شرح** لما زيف الجوابين
اشار الى انه لا مخلص من دليل الكعبي الا بان يقال ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاه فهو
واجب وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود او عاديا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا فحينئذ يندفع دليل
الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبه عقلا فلا يلزم من وجوب الشي شرعا وجوب ترك اضداده **اصل**
وقول الاستاد الاباحه تكليف بعيد **شرح** ذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان الاباحه تكليف خلافا للجمهور وقول
الاستاد بعيد لان التكليف انما يتحقق بطلب ما فيه كلفه ولا كلفه في التخيير لانه لم يطلب به شي **اصل** **مسئله** المباح
ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لانه لو كان جنسه لا يستلزم النوع التخيير قالوا مادون فيهما واختص الواجب قلنا
نزلتم فصل المباح **شرح** المسئله الرابعه اختلفوا في ان المباح هل هو جنس للواجب ام لا فذهب طايفه الى الاول
والاخرى الى الاخر واختار المصنف انه ليس بجنس للواجب بل الواجب والمباح نوعان مندرجان تحت جنس وهو فعل
المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي وتسميته بالحكم مجاز ودليله انه لو كان المباح جنسا للواجب لا يستلزم النوع اعني
الواجب التخيير بين فعله وتركه والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمه ان المباح مستلزم للتخيير واذا
كان الجنس مستلزما للشي يكون النوع مستلزما له فيكون الواجب مستلزما للتخيير القايلون بكون المباح جنسا
للواجب قالوا المباح والواجب مادون فيهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك فالماذون الذي هو حقيقة المباح
مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا له اجاب المصنف عنه بانكم تركتم فصل المباح لان المباح ليس هو
الماذون فقط بل الماذون مع عدم المنع من الترك والماذون المقيد بهذا القيد لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره
بل يكون مباينا للواجب والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح الماذون فقط فلا شك انه مشترك
بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به الماذون مع عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مباينا
للواجب ولم يكن جنسا له **اصل** **خطاب الوضع** الحكم على الوصف بالسببيه الوقتيه
كالزوال والمعنويه كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانع للحكم كالحكمه يعني بنقيض الحكم كالابوه
في القصاص وللسببيه كالحكمه تخل بحكمه السبب كالدين في الزكاه فان كان المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدره
على التسليم والطهاره **شرح** لما فرغ عن خطاب الاقتضاء والتخيير شرع في خطاب الوضع وهو على اقسام احدها
الحكم على الوصف المعين بكونه سببا والسبب في اللغه كل شي يتوصل به الى غيره ومنه سمي الحبل السبب وفي الشرع
هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي لا موثرا فيه فان الاحكام قديمه
والاوصاف التي جعلت اسبابا حادثه والحادث لا يوثر في القديم وانما اشترط في السبب كونه ظاهرا منضبطا
لان الاسباب انما وضعت معرفات للاحكام لسهوله اطلاع المكلفين على احكام الوقايع المتعسره عليهم المتعينين
معرفتها خصوصا بعد انقطاع الوحي فيجب ان تكون تلك الاسباب ظاهره منضبطه حتى يحصل الغرض المذكور
والسبب ينقسم الى وقتي والى معنوي فالوقتي هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمه باعثه كدلوك الشمس فانه يعرف
وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزما لحكمه باعثه والمعنوي هو ما يستلزم

حكمه

باعثه في تعريفه للحكم الشرعي كالاسكار فانه امر معنوي جعل علة للتحريم والملك فانه جعل سببا للاباحه الانتفاع
والضمان فانه جعل سببا لمطالبه الضامن بالدين والعقوبات فانه جعل سببا لوجوب القصاص او الديه الثاني
الحكم على الوصف المعين بكونه مانعا اما للحكم وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمه يقتضي نقيض
حكم السبب مع بقاء حكمه السبب كالابوه في القصاص فانها وصف وجودي منضبط ظاهر مانع لحكم القصاص
مع القتل العمد العدوان لاشتمالها على حكمه تقتضي عدم القصاص وتلك الحكمه كون الاب سبب وجود الابن فلا يحسن
ان يكون الابن سبب عدمه واما لسبب الحكم وهذا المانع هو الوصف الوجودي المقتضي لاختلال حكمه السبب
كالدين على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودي مقتضي لاختلال حكمه سبب وجوب الزكاه فان سبب وجوب
الزكاه تحقق النصاب الكامل وحكمته سد خله الفقرا وحكمه المانع للسبب تخل بحكمه السبب الثالث الحكم على الوصف
بالشرطيه قد ذكرنا ان الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمه تقتضي نقيض الحكم والوصف المانع لسبب الحكم
هو المستلزم وجوده لحكمه تقتضي اختلال حكمه السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه حكمه تقتضي نقيض الحكم يسمى
شرط الحكم وان كان الوصف يستلزم عدمه حكمه تقتضي اختلال حكمه سبب الحكم يسمى شرط السبب مثال شرط السبب
القدره على التسليم شرط صحه البيع لان عدم القدره على التسليم يستلزم عدم القدره على الانتفاع الموجب لاختلال الاباحه
الانتفاع مثال شرط الحكم الطهاره في باب الصلاه فان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلاه سببه وحكمه الصلاه
التوجه الى جناب الحق والطهاره شرط الصلاه فان عدم الطهاره يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب
وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمه الصلاه **اصل** واما الصحه والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا
للقضا واما موافقه امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفيه الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه
شرح اعلم انما هو من باب الوضع اختلفوا في كونه حكما شرعيا ام لا فقال قوم خطاب الله تعالى اذا ورد بالاقتضاء
او التخيير فقد يرد بجعل الشي سببا وشرطا ومانعا فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا
سببا لوجوب الحد واختار المصنف هذا المذهب فلهذا التزم وجوب ذكر وجوب الوضع في تعريف الحكم لا يستفاد منه
وليس المراد من الحكم الوضعي هو كون الزنا مثلا سببا لوجوب الحد بل المراد حكم الشرع بكونه سببا اي معرفا لوجوب الحد فيكون
الاقسام الثلثه المذكوره حكما وضعيا واما الصحه والبطلان فقد قيل انهما من باب الوضع لانهما من الاحكام وليست
داخله في الاقتضاء والتخيير لان الحكم بصحه العباده وبطلانها ولذا بصحه المعاملات وبطلانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير
وقال اخرون الصحه معناها الاباحه والبطلان معناه الحرمه وذهب المصنف الى ان الصحه والبطلان او الحكم بالصحه
والبطلان امر عقلي غير مستفاد من الشرع فلا يكون داخلا في الحكم الشرعي وانما قلنا انهما امر عقلي لان الصحه في العباده
اما كون الفعل مسقطا للقضا كما هو مذهب الفقها او موافقه لامر الشرع كما هو مذهب المتكلمين فصلاه من ظن انه متطهر
ثم تبين خطاوه غير صحيحه على الاول لعدم سقوط القضا وصحيحه على الثاني لكونها موافقه لامر الشرع ولا شك ان العباده
اذا اشتملت على اركانها وشرايطها حكم العقل بصحتها بكلا التفسيرين سوا حكم الشرع بها او لا واما الصحه في المعاملات فكم
كون الشي بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشي مشتملا على الاسباب والشرايط وارتفاع الموانع حكم العقل بترتب اثره عليه
سوا حكم الشرع بها او لم يحكم والبطلان والفساد عندنا نقيض الصحه فهما مترادفان وقال الحنفيه الفاسد قسم متوسط
بين الصحيح والباطل فالصحيح ما شرع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد ما شرع
باصله ولم يشرع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع عنه من حيث انه مشتمل على وصف الزياده
اصل واما الرخصه فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميته للمضطر والقصر والفطر واجب ومندوب ومباحا
شرح الرخصه في اللغه التيسير وفي الشرع عباره عما ذكره المصنف وانما قال المشروع ولم يقل هو ما جاز فعله ليتناول
الفعل والترك فان الرخصه كما تكون بالفعل كذلك قد تكون بالترك والمشروع كالجنس وقوله لعذر احتراز

عن المشروع لا لعذر كوجوب الصلاة وغيره وقوله مع قيام المحرم احتراز عن المشروع لعذر وهو عدم القدرة
المحرمة كالاطعام في كفارة الظهار فان الاطعام هو المشروع لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق لكن المحرم غير
قائم لان عند فقد الرقبة لا يكون الاعتاق واجبا لا يقال انه التكليف بالمحال واذا لم يكن واجبا لم يكن محرما ترك الاعتاق
فافهم وانما قيد بقوله لولا العذر ليعلم ان قيام المحرم انما يكون على تقدير انتفاء العذر لا على تقدير وجود العذر فان عند
وجود العذر لم يكن المحرم قائما ولعل قائلا ان يقول يلزم ان يكون الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة رخصة لانه
لولا العذر وهو فقد الرقبة لكان المحرم قائما والمشروع الذي هو الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وقد يكون
مندوبا كالقصر للمسافر اذا كان السفر على ثلاث مراحل وقد يكون مباحا كالفطر للمسافر وفي كلام المصنف لف ونشر وقد ظهر من
كلامه ان الرخصة ليست من اقسام خطاب الوضع بل راجعة الى الاقتضاء او التخيير لكونها واجبة او مندوبة او مباحة
والعزيمة في اللغة القصد وهي ماخوذة من عقد القلب المؤكد على امر ما ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا
ومنه سمي بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى
كالعبادات الخمس ونحوها اصل المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى
الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول
لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على
خلاف ماهيته وهو محال شرح الاصل الثالث المحكوم به وهو الافعال التي هي متعلق الاحكام والافعال لا تخلو
اما ان تكون ممتنعة لذاتها او لا والاول اختلفوا في صحة كونه مطلوبا اي مكلفا به فقال قوم لا يصح ان يكلف به
وهو المختار عند المصنف وقال اخرون انه يصح ان يكلف به وقد نسب هذا الى الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله
والثاني وهو الذي لا يكون ممتنعا لذاته لا يخلو اما ان يكون ممتنعا لغيره وهو الذي علم الله تعالى انه لا يقع اولا والثاني
لا نزاع في جواز كونه مطلوبا ووقوع التكليف به والاول وهو الممتنع لغيره انعقد الاجماع على صحة التكليف به
واحتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال اي الممتنع لذاته فانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه لو كان المحال مكلفا به لكان مطلوبا لان التكليف طلب ما فيه كلفة ولو كان
مطلوبا لكان مستدعى الحصول لان استدعاء الحصول معنى الطلب واما بيان انتفاء التالي فلان المحال لا يتصور وقوعه
واستدعاء حصوله فرع تصور وقوعه لا يقال انه استدعاء ما لا يتصور وقوعه واذا انتفى الاصل انتفى الفرع وانما
قلنا ان المحال لا يتصور وقوعه لانه لو تصور مثبتا اي تصور وقوعه من المكلف وهو ممتنع الحصول لزم تصور
الشيء على خلاف ماهيته وهو محال وللخصم ان يقول هذا منقوض بما علم الله تعالى انه لا يقع فانه لا يتصور وقوعه مع
صحة التكليف به بالاتفاق اصل قالوا لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع
تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا
شرح هذه معارضة في المقدمة توجيهها ان يقال لو لم يتصور وقوع المحال امتنع التصديق باحالة الجمع بين الضدين
لان التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ثبوت ذلك الشيء فالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع على تصور وقوع الجمع بين
الضدين وقوله لم يعلم اي لم يصدق به لان العلم قد يخص بالتصديق ولذا في قوله العلم في قوله العلم بصفة الشيء اجاب
المصنف عنه بان الجمع المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست متضادة ولا يلزم من تصوره
منفيا عن الضدين تصوره ثابتا لهما فلا يلزم تصور وقوع المحال وفي قوله لا يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا نظر
لان تصور السلب موقوف على تصور الايجاب اذ السلب المطلق غير معقول ابتداء ولهذا قيل الايجاب ابسط من السلب
اصل فان قيل تصور ذهني للحكم عليه لا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وايضا يكون الحكم
بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصوره للخارج شرح هذا اعتراض على الجواب المذكور
وتوجيهه ان يقال يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا في الذهن لكونه محكوما

عليه

عليه والمحكوم عليه حاصل في الذهن فيتصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين في الخارج حتى يلزم منه
تصور الشيء على خلاف ما هو عليه اجاب المصنف عنه بثلاثة اجوبة احدها ان الجمع بين الضدين الخارجي مستحيل والجمع
بين الضدين الذهني غير مستحيل فلا يكون تصور وقوع الجمع بين الضدين ذهنا تصور وقوع المحال بل تصور وقوع الممكن
ولا نزاع فيه انما النزاع في تصور وقوع المحال الثاني انه يلزم ان يكون الحكم بالاستحالة على الجمع بين الضدين حكما بالاستحالة على ما ليس
بمستحيل لان الجمع بين الضدين الذهني الذي هو المحكوم عليه غير مستحيل الثالث ان الحكم على المستحيل في الخارج يستدعي
تصور وقوعه في الخارج لانه لو لم يتصور وقوعه في الخارج امتنع الحكم بالاستحالة فيه اصل قالوا لو لم يصح لم يقع
لان العاصي مامور وقد علم الله تعالى انه لا يقع واخبر انه لا يؤمن والكافر ومن علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان
المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذه
نسب تكليف المحال الى الاشعري شرح قال المخالف لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان وقوع الشيء فرع امكانه فلو لم يكن التكليف به ممكنا لم يكن واقعا وبيان انتفاء التالي من وجوه منها
ان العاصي بترك الفعل مامور بالاتيان به والا لم يكن عاصيا بتركه والاتيان به محال لانه تعالى يعلم عدم وقوعه وكل ما علم الله
تعالى عدم وقوعه ممتنع وقوعه والا لزم جهله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيكون ما يتركه العاصي ممتنع الوقوع
وهو مكلف به فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها انه تعالى اخبر ان الكافر لا يؤمن بقوله تعالى سواء عليهم انذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فوقوع الايمان منهم محال والا يلزم
كذب خبر الله تعالى وهو محال والكافر مكلف بالايمان فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها ان الله تعالى كلف من علم موته قبل
تمكنه من الفعل وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه وذلك بعينه تكليف بالمحال فيكون واقعا ومنها ان المكلف لا
قدرة له على الفعل الا حال صدور الفعل منه اذ لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان لها متعلق موجود لا يقال انه ان يكون
المعدوم مقدورا واذا كانت القدرة مع صدور الفعل يكون الفعل قبل صدوره ممتنعا ضرورة عدم قدرته عليه
والتكليف بالفعل لا يكون حالة صدور الفعل لا يقال انه التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف بالفعل قبل صدوره من
المكلف ويكون قبل صدوره منه غير مستطيع فيكون التكليف به تكليفا بالمستحيل ومنها ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولانه لو كانت مخلوقة للعبد لكان العبد خالقا لها اما بالطبع وهو
باطل بالاجماع او بالاختيار فيكون عالما بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه لانه لا بد وان يكون مريدا
لتفاصيل ما صدر عنه من الحركات والسكنات والا لم يكن صدور الحركات والسكنات بالاختيار ويلزم من
كونه مريدا لها ان يكون عالما بتفاصيلها وليس كذلك فلا يكون مخلوقة له فتكون مخلوقة لله تعالى فيكون تكليف العبد
بها تكليفا بما لا قدرة له عليه لامتناع وقوع ما وقع بقدرة الله تعالى بقدرة الغير وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان لا قدرة للمكلف على الفعل الا حال ايجاد الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن هذين
نسب التكليف بالمحال اليه لانه يلزم من القول بواحد منهما التكليف بالمحال فضلا عن القولين اصل واجيب بان
ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل
وهو باطل شرح اجاب المصنف بجوابين احدهما ان الصورة المذكورة في نفي التالي لا يمتنع تصور وقوعها من
المكلف لجواز صدورها من المكلف بحسب الذات وان امتنع صدورها منه بامر خارجي وهو تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه
فيكون غير محل النزاع لان النزاع انما هو في الممتنع بالذات الثاني انه يلزم مما ذكرتم ان التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو
باطل بالاجماع اما استلزام كون القدرة مع الفعل وكون الفعل مخلوقا لله اياه فظاهر واما استلزام علم الله ذلك فلانه
لو وجب كل ما علم الله وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكان الافعال اما واجبة او ممتنعة والتكليف بهما تكليف
بالمحال اصل قالوا كلف ابا جهل بتصديق رسوله في ما جاء به ومنه انه لا يصدقه

فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه ش القايلون بجواز التكليف بالمحال ذكروا
دليلا اخر على جواز التكليف بالمحال تقريره ان التكليف بالمحال جايز وذلك لان الله تعالى كلف ابا جهل بتصديق رسوله صلى الله
عليه وسلم في جميع ما جاء به لانه كلفه بالايمان وهو عبارة عن تصديقه في جميع ما جاء به ومما جاء به انه لا يصدقه
فيكون ابو جهل مكلفا بتصديق الرسول في انه لا يصدقه وهذا الخبر يستلزم ان لا يصدقه والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فيكون مكلفا بالتصديق حال عدم التصديق وهو تكليف بالجمع بين الضدين فيكون التكليف بالمحال واقعا
اصل والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخبر رسوله كاخبار نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا
بعد علمهم لانتفت فايدة التكليف ومثله غير واقع ش اجاب المصنف عنه بان ابا جهل وامثاله
كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به وتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به امر ممكن في نفسه واخبار الرسول
عليه السلام بانهم لا يصدقونه كاخبار نوح عليه السلام في قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد امن والممكن لا يخرج عن
امكانه بخبر الرسول عليه السلام بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى ايضا بعدم وقوعه غايته ما في الباب انه يكون ممتنعا
بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بحسب الذات ولا يكون تكليفهم بتصديق الرسول تكليفا بالممتنع
لذاته الذي هو المتنازع فيه نعم لو كلفوا بتصديقه بعد علمهم بانهم لا يصدقونه لانتفت فايدة التكليف لان فايدة
التكليف الابتلاء والاختبار وهو لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه ومثل هذا التكليف وهو التكليف
بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه غير واقع ص مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف
قطعا خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع ش ذكر في المحكوم فيه
ثلاث مسايل الاولى ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا فقال الجمهور من الاشاعرة والشافعية
لا وقال اصحاب الراي اي الحنفية نعم والمراد بالشرط الشرعي ما يتوقف عليه صحة الشي لا وجوده كالوضوء للصلاة وهذه
المسالة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر وان كانت اعم منه والظاهر عند المصنف ان التكليف
بالمشروط واقع عند عدم الشرط الشرعي ص لنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل
النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا ش اقام المصنف الدليل على ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا
في صحة التكليف بالمشروط فقط بيانه انه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف بالمشروط لم تجب صلاة على محدث
وجنب ولم تجب صلاة قبل النية ولم يجب ايضا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
اما الملازمة فلان الطهارة عن الحدث الاصغر والاكبر والنية شرط شرعي لصحة الصلاة والنية شرط شرعي لصحة التلفظ
بالله اكبر والهمزة ايضا شرط شرعي لصحة التلفظ باللام واذا لم يحصل الشرط الذي هو حصول هذه الشرايط انتفى المشروط
وهو وجوب هذه الامور ص قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع ش الحنفية قالوا لو كلف المكلف
بالعبادة قبل حصول الشرط الشرعي لصحت العبادة منه حال عدم الشرط الشرعي والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمة ان التكليف بالشي مشروط بامكان صدوره منه والا لزم التكليف بالمحال فيقتضي التكليف
صحة المكلف به اذا اتى به اجاب المصنف بان هذا غير محل النزاع بوجهين احدهما ان النزاع انما وقع في انه حال عدم الشرط الشرعي
هل يكون مكلفا بالمشروط بمعنى انه يستحق العقاب على ترك المشروط كما يعاقب بترك شرطه لا انه مكلف بان ياتي بالمشروط
حالة عدم الشرط واذا لم يكن مكلفا بالاتيان به حال عدم الشرط لم يلزم ان يصح منه لو اتى به حال عدم الشرط الثاني
ان النزاع انما وقع في ان المكلف حال عدم الشرط يكون مكلفا بالفعل بان ياتي به بعد اتيانه بالشرط الشرعي واذا كان كذلك
لم يلزم من التكليف بهذا المعنى صحة العبادة لو اتى بها قبل الشرط الشرعي ص قالوا لو صح لامكن الامتثال وفي الكفر
لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث ش هذا دليل اخر للحنفية على ان الكافر لا يكون مكلفا بفروع الاسلام
حالة الكفر توجيهه ان يقال لو صح تكليف الكافر بالصلاة مثلا حالة الكفر لامكن الامتثال والا لزم التكليف بالمحال والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان انتفاء التالي ان الامتثال اما حالة الكفر وهو مستحيل لعدم حصول شرطه وهو الاسلام او بعد الكفر
وهو مستحيل ايضا لسقوط الوجوب عنه بالاسلام وفاقا اجاب المصنف بانا لا نسلم ان الامتثال بعد الكفر ممتنع وذلك

لانه يجوز ان يسلم ويفعل كالمحدث فانه يتوضا ويفعل ص الوقوع ومن يفعل ذلك ولم نك من المصلين ش لما فرغ عن اقامة الدليل على صحة التكليف بالمشروط عند عدم الشرط الشرعي ذكر الدليل على وقوعه وهو الظاهر عنده و استدل عليه بالايتين الاولى قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ووجه الاستدلال به انه تعالى لما ذكر المنهيين عن الشرك وقتل النفس بغير حق والزنا عطف عليه قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار بلفظ ذلك الى جميع ما تقدم لان العود الى البعض خلاف الظاهر فيكون يضاعف لهم العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات فان قيل لم لا يجوز ان يكون في مقابلة الشرك وحده اجيب بانه لو لم يكن للباقي مدخل في العذاب لكان ذكره مع الشرك عبثا فان قيل لفظ ذلك يعود الى الكل ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد واحد اجيب بانه لو لم يكن كل واحد حراما لكان غير الحرام منضما الى الحرام في الوعيد وهو غير جايز فان قيل لم لا يجوز ان يكون مضاعفة العذاب بسبب الترك والباقي شرطا لاقتضا استحقاق العقاب اجيب بانه لو كان للباقي مدخل في اقتضا استحقاق العذاب لكان محرما وهو المطلوب الثانية قوله تعالى لم نك من المصلين ووجه التمسك به ان الله تعالى حكى عن الكفار انهم عللوا دخول النار بترك الصلاة والزكاة ولم يكذبهم الله تعالى ولم يحكم العقل بكذبهم فيكون الظاهر حقيته فتكون الصلاة والزكاة واجبة على الكفار والا لم يكن تركهما علة لدخول النار وحمل المصلين على المعتقدين انصراف عن الحقيقة من غير ضرورة ص قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي ش الحنفية قالوا تكليف الكافر بفروع الاسلام غير واقع لانه لو وقع لوجب عليهم قضاء العبادات والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكفار لو كانوا مكلفين بالفروع لوجب عليهم العبادات واذا وجب عليهم العبادات وجب القضاء عليهم اجاب المصنف عنه بان وجوب القضاء لا يترتب على وجوب الاداء لان القضاء بامر جديد على ما سياتي كجمعة وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلي حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات او صحته وجوب قضايها ولهذا قد يقع التكليف بوجوب العبادة دون قضايها كوجوب الجمعة وبالعكس كصوم الحايض ص مسألة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم ولكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور واجيب بمنع انه غير مقدور كاحد قولي القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر ش المسألة الثانية في ان المكلف به هل يشترط ان يكون فعلا ام لا فذهب اكثر الاصوليين انه لا تكليف الا بفعل والمصنف قد اقام الدليل على هذا ومذهب الباقين انه يجوز التكليف بغير فعل فعلى المذهب الاول المكلف به في النهي كف النفس عن الفعل لان كف النفس فعل ونفي الفعل ليس بفعل وقد نقل عن ابي هاشم وكثير من الاصوليين ان المكلف به في النهي نفي الفعل والدليل على ان نفي الفعل لا يكون مكلفا به انه لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان نفي الفعل مستدعى حصوله من المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التكليف طلب والطلب استدعاء الحصول فيكون المكلف به مطلوبا والمطلوب مستدعى حصوله واما انتفاء التالي فلان استدعاء الحصول فرع تصور وقوعه من المكلف ولا يتصور وقوع نفي الفعل منه لانه غير مقدور عليه لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا عليه واذا لم يكن مقدورا عليه لم يتصور وقوعه اجيب عنه بانا لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور عليه كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه وهو ان نفي الفعل مقدور للعبد ومكتسبه ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا ورد هذا الجواب بان الفعل كان معدوما قبل وجود المكلف وبعده استمر العدم ولم يحصل بقدرته لانه لو حصل بقدرته لكان له اثر وذلك النفي لان القدرة تقتضي اثرا عقلا ولا اثر للمكلف فيه لان نفي الفعل بعد وجود المكلف على حاله قبل وجوده ثم قال المصنف وفي هذا نظر لانا لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور للمكلف وذلك لان نفي الفعل وان كان متحققا قبل وجود المكلف الا انه بعد ان وجد المكلف ودعاه نفسه الى الفعل ولم يطعها وكف عن الفعل يبقى هذا الكف نفي الفعل وهو اثر قدرة المكلف فيجوز ان يكون نفي الفعل مكلفا به من هذا الوجه ص مسألة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه

الرد [illegible]

فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلا فينتفي فايده
التكليف ش المسله الثالثه في ان التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال حدوث الفعل ام لا فقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري لا ينقطع ومنع امام الحرمين والمعتزله مذهب الشيخ وقالوا انه ينقطع التكليف
بالفعل حال حدوثه واختار المصنف المذهب الثاني وزيف قول الشيخ بانه ان اراد الشيخ بعدم انقطاع
التكليف حال حدوث الفعل ان تعلق التكليف بالفعل بعين التكليف والمتعلق لنفسه بالشي ممتنع انقطاعه عنه
فيلزم ان لا ينقطع التكليف بعد حدوث الفعل ايضا وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف اي كون
المكلف مطالبا بالاتيان بالمكلف به باق حال حدوث الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو محال وايضا لو كان
التكليف بالاتيان بالمكلف به باقيا حال حدوث الفعل لعدم صحة الابتلا لان الابتلا انما يصح قبل الشروع في الفعل فينتفي
فايده التكليف لان فايده التكليف اما الامتثال او الابتلا فكل واحد منهما منتف قيل الاشبه انه ان اراد ان تعلق التكليف
لنفسه بالفعل يلزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل بتمامه وذلك لان المقتضي للتعلق هو الطلب اذ هو معنى التكليف
وبعد الفراغ من الفعل المطلوب ينقطع الطلب لان المفروغ عنه بعد الفراغ غير مطلوب والا عبره لان الامر ليس للتكرار
وفيه نظر لانه يلزم ان ينعدم الطلب القايم بذات الله تعالى وهو محال ولقايل ان يقول مراد الشيخ ان المكلف حال حدوث
الفعل مكلف بالاتيان بالكل المجموعي لا بايجاد كل واحد من اجزاء الفعل فلا يكون التكليف حال الحدوث تكليفا بايجاد الموجود
لان الكل المجموعي لم يوجد حال حدوث الفعل والابتلا صحيح حال حدوث الفعل لان المكلف لم يات بتمام الفعل بعد وايضا
لا ينحصر فايده التكليف فيما ذكرتم من الامتثال والابتلا فان قيل ما وجد من الفعل فقد انقطع عنه التكليف فيكون تعلق
التكليف بالباقي لا بالمجموع من حيث هو مجموع قلنا اجزاوه بالعرض فما لم يحدث المجموع لا ينقطع عنه التكليف ص قال الشيخ
ومن تابعه قالوا لو انقطع لخرج بانقطاع التكليف به قلنا لا يمتنع لما ذكرنا ش قال الشيخ ومن تابعه الفعل
حال حدوثه مقدور بالاتفاق سواء قلنا بتقدم القدرة على الفعل كما هو مذهب المعتزله او لم نقل واذا كان حال الحدوث مقدورا
صح التكليف به مقدورا صح اجاب المصنف عنه بانا لا نم صحة التكليف بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم انقطاع التكليف
بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد الموجود وعدم الابتلا كما او رد على المصنف تعرف جوابه ص المحكوم
عليه المكلف مسله الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلا
لنا لو صح لكان مستدعى الحصول منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمه لانها سوا في عدم الفهم ش الاصل
الرابع المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلاث مسايل المسله الاولى في ان فهم المكلف هل هو شرط التكليف او لا
فذهب جمهور المحققين الى ان شرط المكلف ان يكون عاقلا يفهم الخطاب ووافقهم بعض من جوز التكليف بالمحال بنا
على ان فايده التكليف الابتلا وهو لا يتصور في تكليف من لم يفهم الخطاب لانه انما يتصور التهيو للامتثال
اذا فهم المبتلى الخطاب بخلاف التكليف بالمحال فانه يتصور فيه التهيو وان لم يمكن الامتثال فتحصل فايده التكليف
التي هي الابتلا وذكر المصنف دليلين على ان التكليف لا يصح بدون الفهم احدهما انه لو صح التكليف بدون فهم المكلف
الخطاب لكان المكلف به مستدعى حصوله من المكلف طاعة اي على وجه الامتثال والتالي باطل فالمقدم مثله الملازمه
فلما تقدم من ان التكليف طلب والطلب استدعا الحصول واما انتفا التالي فلان حصول المكلف به على وجه الامتثال
مشروط بالقصد الى الامتثال انما يتصور بعد الفهم ولان الخطاب متضمن للامر بالفهم فمن لم يفهم كيف يقال له افهم الثاني
لو صح تكليف من لم يفهم الخطاب لصح تكليف البهيمه لان الذي لم يفهم الخطاب والبهيمه متساويان في عدم الفهم والتالي
باطل قطعا فالمقدم مثله ص قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه اجيب
بان ذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب مثل قتل الطفل واتلافه ش هذا دليل القايلين بجواز تكليف من لم يفهم
الخطاب تقريره ان يقال لو لم يصح تكليف من لم يفهم الخطاب لم يقع لان الوقوع فرع الجواز والتالي باطل لان
السكران لا يفهم الخطاب وهو مكلف لانه قد اعتبر طلاقه وقتله واتلافه اجاب المصنف عنه بان هذا غير
تكليف بل من قبيل الاسباب التي هي احد انواع خطاب الوضع كاتلاف الصبي واتلاف

البهيمه حيث ارسلها بالليل واتلفت الزرع فان الصبي والبهيمه لم يكونا مكلفين بل جعل فعلهما سببا لوجوب الضمان على معنى
انه يجب على ولي الصبي اداوه من ماله او على الصبي بعد صيرورته بالغا وعلى مالك البهيمه اداوه فكذلك السكران
ليس بمكلف بشي من الاحكام بل جعل الله طلاق السكران سببا لترتب حكم الطلاق عليه وكذلك باقي افعاله ص قالوا لا تقربوا
الصلاه وانتم سكارى قلنا تاويله اما مثل لا تمت وانت ظالم واما على ان المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضبان
ش هذا دليل اخر على وقوع التكليف بدون فهم الخطاب توجيهه ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاه
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان السكران مكلف بالنهي عن الصلاه حاله السكر والسكران حاله السكر
غافل لا يفهم الخطاب اجاب المصنف عنه بان هذه الايه لا تحمل على ظاهرها والا يلزم بطلان الدليل الذي ذكرنا على عدم جواز
تكليف الغافل بل لا بد من التاويل ولها تاويلان احدهما ان المراد النهي عن السكر حاله اراده الصلاه اذا كان نزول الايه
قبل التحريم لا النهي عن الصلاه حاله السكر مثل ما يقال لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا النهي عن الموت
حاله الظلم الثاني ان المراد من السكران الثمل وهو الذي ظهرت منه مبادي النشاط والطرب وما زال عقله وقوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتكاملوا فيكمل العقل والفهم ويكون تسميه الثمل بالسكران تسميه الشي باسم ما يوول اليه
وانما نهى الله سبحانه وتعالى عن الصلاه في تلك الحاله وان فهم المكلف الخطاب في تلك الحاله لعدم التثبت لتمام الصلاه لانه
يعسر في تلك الحاله اتمام الخشوع ومحافظه اركان الصلاه على الوجه الصحيح كالغضبان ص مسله قولهم الامر يتعلق
بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف وانما اريد التعلق المعنوي لنا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من حقيقته التعلق وهو
ازلي ش المسله الثانيه في ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ نعم وقالت المعتزله لا وليس المراد من قولهم يجوز
ان يتعلق الامر بالمعدوم وان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بالاتيان بالمامور به حال كونه معدوما فان المجنون والصبي عندهم
غير مامورين وهما اقرب الى درجات المامورين من المعدوم بل المراد التعلق المعنوي وهو تعلق الطلب القايم بذات الله تعالى
بالمعدوم الذي هو ثابت في علمه تعالى في الازل بمعنى انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير
تجدد طلب والدليل على ذلك انه لو لم يتعلق الامر بالمعدوم بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه
ان التعلق بالغير جزء من حقيقه الامر فاذا لم يكن التعلق بالمعدوم لم يكن حاصلا في الازل ضروره كون المكلف معدوما في الازل
واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر حاصلا في الازل ضروره انتفا الكل عند انتفا الجزء فلا يكون الامر ازليا واما بيان انتفا
التالي فلان كلام الله تعالى قديم وقوله لان من حقيقه التعلق اشاره الى بيان الملازمه وقوله وهو ازلي
اشاره الى نفي التالي ص قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال
ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواعه فيستحيل وجوده
المعتزله قالوا لا يجوز ان يكون الامر ازليا وذلك لان كل واحد من الامر والنهي والخبر لو كان ازليا لكان له متعلق موجود لان كلا
منها يستحيل بدون متعلق موجود والتالي باطل لان المتعلق غير موجود في الازل فيلزم بطلان المقدم وتقرير الجواب ان يقال
ان اردتم بقولكم ان كل واحد يستحيل بدون متعلق موجود ان المتعلق لا بد وان يكون له وجود في الجمله اعم من ان يكون علميا
او خارجيا فلا نم انتفا التالي لان المتعلق الذي هو معدوم في الخارج ثابت في علم الله تعالى ازلا وان اريد ان التعلق
لا بد وان يكون موجودا في الخارج فلا نم الملازمه قوله لان كل واحد منها يستحيل بدون متعلق موجود قلت هو محل النزاع
غايه ما في الباب ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد لا يدل على الامتناع ومن اجل استبعاد
تحقق الامر بدون متعلق موجود في الخارج سامع للخطاب قال عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والنهي والخبر انما يتصف
كلام الله بها فيما لا يزال الذي هو نقيض الازل ولم يثبت في الازل شي منها فلا يكون واحد منها قديما بل القديم الامر
المشترك بين الثلاثه الذي هو الكلام النفسي المصطلح اثبات الكلام والحكم بحدوث الامر والنهي والخبر الموجب لرفع الاستبعاد
واورد على قول عبد الله بن سعيد ان الامر والنهي والخبر انواع الكلام ولا نوع له سواها فيستحيل وجود الكلام في الازل
بدون انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق هو فيه لان الجنس لا يوجد الا في احد انواعه
على تقدير كون انواعه حادثه ش هذا دليل اخر للمعتزله على ان
ص قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا ش ... في كلام الله في الازل
الامر والنهي والخبر لا يكون قديما توجيهه ان يقال لو كان الامر والنهي والخبر قديما يلزم التعدد في كلام الله تعالى
ضروره كونها انواعا للكلام والتالي باطل لان الجمهور اتفقوا على ان كلام الله تعالى

واحد في الازل لا تعدد فيه وان تناول جميع معاني الكتب الالهيه المنزله الي رسله كما ان علمه واحد ومع وحدته محيط بجميع الاشيا فيلزم بطلان المقدم تقرير الجواب ان يقال التعدد الذي يكون في الكلام هو التعلق باعتبار المتعلقات التي هي الامر والنهي والخبر والتعدد باعتبار المتعلقات لما كان اعتبار لا يوجب التعدد بحسب الوجود والجمهور قد امتنعوا على ان المتعدد بحسب الوجود غير واقع في الازل لا التعدد الاعتباري ومعني كون كلامه واحدا بحسب الذات ومتعددا باعتبار المتعلقات ان الكلام في نفسه واحد فباعتبار ان يكون متعلقا بما لو فعل استحق فاعله المدح وان ترك استحق الذم يكون امرا وباعتبار كونه متعلقا بما لو ترك استحق تاركه المدح وان فعل استحق الذم يكون نهيا وباعتبار ان يكون متعلقا بما لا طلب فيه يكون خبرا ص مسئله يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزله ويصح مع جهل الامر اتفاقا ش المسئله

الثالثه في انه هل يصح التكليف بفعل علم الامر انتفا شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته ام لا فذهب اكثر الاصوليين الي صحته ولا طريق الي صحة مثل هذا التكليف يعلم المكلف قبل وقت الفعل انه مكلف به فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه من المكلف لم يعلم المكلف العلم بكونه مكلفا به قبل الوقت ضروره توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت وخالفهم امام الحرمين والمعتزله ويصح التكليف بما علم الامر جهل انتفا شرط وقوعه من المكلف عند الوقت بالاتفاق كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان هذا مشروط ببقا العبد غدا وهو مجهول للامر ص لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من اراده قديمه او حادثه وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسع فرضنا زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب الذبح والمنكر معاند ش لما فرغ عن تحرير محل النزاع شرع في اثبات ما هو الحق عنده وهو صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه ودليله ثلاثه وجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك فعل من الافعال والثاني باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان وقوع كل فعل من الافعال مشروط باراده فاعله وهي الاراده القديمه بان الله تعالى كما هو مذهب اصحابه او باراده حادثه وهي اراده الخلق كما هو مذهب المعتزله فاذا ترك المكلف الفعل فقد علم الله تعالى انه لا يريد وقوع ذلك الفعل منه وايضا يعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل فيكون عالما بانتفا شرط وقوع ذلك الفعل فلا يكون هو مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا بتركه الثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعلم تكليف اصلا والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمه ان التكليف ينقطع بعد الفعل بالاتفاق ومع الفعل عند المعتزله فلا يكون العلم بالتكليف بعد الفعل ومعه لان العلم لا يكون على خلاف الواقع وقبل الفعل لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل واذا لم يجزم بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط فلا يعلم التكليف قبل الفعل ومعه وبعده فلم يعلم اصلا قوله فان فرضه متسع اشاره الى سوال وارد على الملازمه توجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف على الوجه المذكور لم يعلم تكليف اصلا وذلك لانا نفرض التكليف بالفعل موسعا كالواجب الموسع فانه اذا انقضى من الوقت القدر الذي يمكن المكلف من الاتيان بالفعل الواجب ولم يات بعد فقد علم المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم انه يمكن من الفعل تقرير الجواب ان يقال نفرض زمنا زمنا اي يجزي الوقت الموسع الى ما قبل الفعل ومعه وبعده ونقول التكليف لم يعلم قبل اول الزمان الموسع لعدم الجزم بتمكنه من الفعل ولا مع اول الزمان الموسع ان وقع الفعل فيه ولا بعده لانقطاع التكليف وقس على هذا باقي الاجزا الثالث لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يكن ابرهيم عليه السلام مكلفا بالذبح لان الله تعالى علم انتفا شرط وقوعه واذا لم يكن مكلفا بالذبح لم يكن عالما به اما بيان بطلان الثاني فلانه عليه السلام لو لم يعلم وجوب الذبح لم يباشر مقدماته من الاضطجاع وتل الجبين وامرار المديه ومن انكر علم ابرهيم عليه السلام بوجوب الذبح فهو معاند للحق ص قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب بانتفا فائدة التكليف قال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن شرح احتج القاضي على صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه وقال الاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان كل واحد من الوجوب والتحريم قد تحقق قبل التمكن من الفعل فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل لجواز ظهور انتفا شرط الوقوع عند الوقت ص المعتزله لو صح لم يكن الامكان

شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عاده عند وقته واستجماع شرايطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وايضا يلزم ان لا يصح مع جهل الامر ش قالت المعتزله لو صح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف واللازم باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان الفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه ليس بممكن لان العلم بعدم الشرط يكشف عن تحقق عدم الشرط والا لكان العلم علما وعدم الشرط يستلزم امتناع المشروط اجاب المصنف عنه بجوابين احدهما نقضي تفصيلي والاخر اجمالي اما الاول فتقريره ان يقال الامكان الذي هو شرط صحة التكليف هو ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عاده عند دخول وقته واستجماع شرايطه والفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه ممكن بهذا المعنى فانه يتاتى عند دخول وقته واستجماع شرايطه يتاتى وقوعه من المكلف وامتناعه بسبب انتفا شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل وقوع الفعل ينافي امتناعه لسبب انتفا شرط وقوعه ولكن هذا الامكان شرط الصحة التكليف الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل شرط الامتثال ليس بشرط في صحة التكليف فان التكليف لا يستدعي حصول المكلف به بل قد يصح التكليف لا لاجل الابتلا واما الثاني فتقريره انه لو صح ما ذكرتم لم يصح التكليف بما اذا جهل الامر انتفا شرط وقوعه والثاني باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه انه لو صح لم يكن الامكان شرطا لان شرط هذا الفعل قد يكون منتفيا فيكون الفعل ممتنعا فلا يكون ممكنا ص قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب بانتفا فائدة التكليف وهذا الجواز انتفا شرط وقوعه لصح ش المعتزله قالوا لو صح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لصح التكليف بما علم المامور انتفا شرط وقوعه مع كون كل واحد منهما معلوما عدم حصوله بالمامور والثاني باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بالفرق بين محل الوفاق ومحل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور امتناع الفعل يحصل فائدة التكليف لان فائدة التكليف اما الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع الفعل لا يتصور منه ولم يعزم على الفعل فلا يطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور امتناع الفعل قد يطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالترك والكراهه ص الادله الشرعيه الكتاب والسنه والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعه الى الكلام النفسي وهو نسبه بين مفردين قائمه بالمتكلم والعلم بالنسبه ضروري ولو لم يتم به لكان النسبه الخارجيه اذ لا غيرهما واي خارجيه لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وغيره متوقفه شرح لما فرغ عن المبادي شرع في الادله السمعيه والاجتهاد والترجيح فقد ذكر في صدر الكتاب ان هذا المختصر يحصر في المبادي والادله السمعيه والاجتهاد والترجيح لانه ما لم تعرف الادله واقسامها واحكامها لم يتمكن من معرفة الاجتهاد والترجيح وقدمها على الاجتهاد والترجيح لانه ما لم تعرف الادله واقسامها واحكامها لم يتمكن من معرفة كيفية استثمارها ولا معرفة ترجيح بعضها على بعض من الادله وقدم تفسيرها والمراد بالشرعيه ان يكون طريق معرفتها مستفادا من الشرع ولا فرق بين السمعيه والشرعيه عند الفقها والاصوليين وانما انحصر الدليل الشرعي في الخمسه المذكوره لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام او لا الاول اما ان يكون نظما وهو الكتاب او لا وهو السنه ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الذي لا يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام اما ان يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطا وهو الاجماع او لا والثاني اما ان يكون حمل فرع على اصل لعله مشتركه بينهما وهو القياس او لا وهو الاستدلال وهذه الدلايل الخمسه راجعه الى الكلام النفسي لان اصلها الكتاب اما السنه فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى او السنه وعلى التقديرين يلزم رجوعه الى الكتاب واما القياس والاستدلال والاجماع فلان اصلها اما الكتاب او السنه او الاجماع وعلى التقادير يلزم رجوعه الى الكتاب والكتاب بكليته راجع الى معقول الكتاب فلان كلامنا راجع الى الكلام النفسي وهو نسبه بين مفردين قائمه بالمتكلم وهو الكاشف عن الكلام النفسي العام بذات الله تعالى فيكون الجميع راجعا الى الكلام النفسي بنسبة في العلم به ضروري واما كون النسبه بين مفردين قائمه بالمتكلم فلانه لو لم تقم النسبه بين المفردين بالمتكلم لكانت النسبه بينهما خارجيه اي خارجه عن المتكلم اذ لا غيرهما لكن الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه بطلان الثاني ان النسبه بين مفردين اما ان يكون قائمه بنفس المتكلم او لا يكون قائمه به والثاني بالخارجيه يتوقف حصولها على تعقل شي وهذه النسبه لا تكون خارجيه ولا شي من الخارجيه يتوقف حصولها على تعقل مفردين فيكون قائمه بالمتكلم

اصل الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشي
بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن شرح لما كان الكتاب اصلا
للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم السنة على الاجماع لانها اصله ثم قدم الاجماع على القياس لكون الاجماع
سالما عن الخطاء وذكر في الكتاب مقدمة وثلث مسائل وخاتمة اعلم ان الكلام يطلق على الالفاظ الدالة على ما
في النفس يقول سمعت كلام فلان وقد يطلق على مدلول الالفاظ وهي المعاني التي في النفس كما قيل
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
والاصولي يبحث في الكلام بالمعنى الاول والمتكلم يبحث في الكلام بالمعنى الثاني ولذا اعرض المصنف عن الكلام النفساني وقيد
في تعريف الكتاب الذي هو القرآن الكلام بالمنزل ليخرج النفساني وايضا يخرج عنه كلام البشر وقوله للاعجاز وهو قصد
اظهار صدق دعوى النبي الرسالة عن الله تعالى ليخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب المنزلة
على الانبياء ان لم نقل يكون نزولها للاعجاز وقوله بسورة منه واراد بعضا مخصوصا يساوي قدر الكوثر التي هي
اقصر سورة ليخرج الآية وبعضها وايضا يخرج الكتب المنزلة التي هي غير القرآن ان قلنا انزالها للاعجاز لانها وان كانت
للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على مجموع القرآن فيلزم منه ان لا يسمى بعض القرآن
قرآنا الا بالمجاز وقول الاصوليين حد الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا حد للشي بما يتوقف
تصوره على ذلك الشي لان معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا يتوقف على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا
متواترا لا يتصور كونه منقولا الا بعد وجود المصحف وبعد النقل ووجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن لان
وجود القرآن المصحف فرع على اثبات السور والآيات فيه واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المضاف
الى ما بين دفتي المصحف لا يكون الا بعد تصوره فيكون معرفة ما نقل الينا متواترا موقوفة على وجود المصحف ونقله وهما
موقوفان على تصور القرآن فيكون معرفة ما نقل الينا متواترا موقوفة على تصور القرآن لان الموقوف على الموقوف
على الشي موقوف على ذلك الشي فيكون تعريف القرآن به تعريفا للشي بما يتوقف عليه وتصوره كذا قال بعض الشارحين
في تقريره المصنف اعترض على هذا الحد بلزوم الدور فان العلم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن لما عرف
من ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن بهما لزم الدور وهذا الكلام مخالف لما في المتن لا توجيه له اصلا
اما كونه مخالفا لما في المتن فلان المصنف لم يقل ان العلم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن بل قال لان وجود
المصحف ونقله فرع تصور القرآن واما انه لا توجيه له اصلا فلان قوله العلم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن
غير مستقيم قوله لما عرف ان التصديق مسبوق بالتصور قلت هذا مسلم ولكن لا نعتقد ههنا لان العلم بوجود المصحف
مسبوق بتصور المصحف والوجود لا بتصور القرآن وعلى تقدير ان يكون العلم بوجود المصحف ونقله مسبوقا بتصور
القرآن لا نسلم انه لو عرف القرآن بالمصحف والنقل يلزم الدور وانما يلزم ان لو عرف القرآن بالعلم بوجود المصحف
ونقله واعلم ان التعريف الذي زيفه المصنف ذكره حجة الاسلام رحمه الله تعالى في المستصفى ولقائل ان يدفع
الترييف بالكلية بان يقول هذا التعريف انما ذكره لتمييز المثبت والاثبات والنقل
لا يستدعيان تصور القرآن الا بالنسبة الى المثبت ص مسئلة ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بان العادة
تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ش المسئلة الاولى في بيان ان ما نقل آحادا ليس بقرآن وذلك لانا قاطعون
بان العادة تقضي بان مثل هذا الكتاب الذي يكون هاديا للخلق معجزا على وجه لو اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بسورة
من مثله لم يقدروا عليه يمتنع ان لا يتواتر في تفاصيله اي اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي
تتوفر على نقله الى ان يصير شيئا مستفيضا متواترا فما لم يبلغ الى حد التواتر نقطع بانه ليس من القرآن ص
وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور
قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا تخالف ش اعلم ان الامة اجمعوا
على ان التسمية في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن ثم اختلفوا في انها هل هي من القرآن
في اوائل السور سوى التوبة ام لا فقال الشافعي رضي الله عنه انها من القرآن ثم تردد في انها هل تكون في اول كل
سورة آية برأسها او هي مع اول آية من السورة آية ومن الاصحاب من حمل التردد على انها هل
هي من القرآن في اول كل سورة او لا فقال

حـ

حجة الاسلام حمل ترديد قول الشافعي رحمه الله على الاول اصح وقال فريق من الاصوليين منهم القاضي
ابو بكر انها ليست من القرآن في اوائل السور واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم ينص على انها من القرآن في اوائل
السور ام لا وقال ليس يجهر بها في الصلاة اذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف وقوة الشبهة الى قوله من
الجانبين يمكن ان يكون جوابا لسؤال توجيهه ان يقال اما ان يحكم بكون التسمية من القرآن في اوائل السور
او يحكم بكونها ليست من القرآن فيها وايا ما كان يلزم تكفير طائفة من المسلمين لانه يلزم اما جعل ما ليس بقرآن
قرآنا او انكار ما هو من القرآن وكل واحد منهما موجب للكفر تقرير الجواب ان يقال لم يلزم تكفير واحد من
الفريقين لان قوة الشبهة من الجانبين منعت من التكفير من الجانبين فان قيل عند المصنف ان الدليل
الدال على كون التسمية في اوائل السور ليست بقرآن قطعي فلا يصح اطلاق قوة الشبهة على ذلك الدليل
لان قوة الشبهة انما تطلق عند تعارض الادلة الظنية اجيب عنه بان ذلك الدليل وان كان قطعيا عنده
لكنه عند الخصم ليس بقطعي فبهذا الاعتبار صح اطلاق الشبهة عليه قال بعض الشارحين والاولى ان
يقال ان التكفير انما يلزم عند مخالفة القطعي ولا مخالفة للقطعي ههنا وفيه نظر لان هذا الجواب لا يستقيم
على مذهب المصنف لان مذهبه ان القطعي دل على انها في اوائل السور ليست بقرآن ثم ذكر المصنف انها في اوائل
السور ليست بقرآن قطعا لانا نقطع بانها لم تتواتر قرآنا في اوائل السور وكل ما لا يتواتر لا يكون قرآنا قطعا فالتسمية
في اوائل السور ليست بقرآن قطعا كغيرها الذي لم يتواتر وذكر انها قد تواترت بعض آية في سورة النمل ولا
يخالف كونها قرآنا في سورة النمل لان المتواتر مقطوع والمقطوع لا يخالف فيه ص قولهم مكتوبة بخط المصحف
وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يعتقد لان القاطع يقابله ش اعلم ان القائلين بان التسمية
في اوائل السور من القرآن ذكروا دليلين احدهما ان التسمية في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف لم يميز بين خط التسمية
وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القرآن لانها لو لم تكن من القرآن لمنع الصحابة رضي الله عنهم من
ان تكتب بخط المصحف لانهم يبالغون في حفظ القرآن وصيانته وتمييزه عما ليس منه حتى يمنعون من كتبة اسامي
السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره الثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق
الشيطان من الناس آية اي ترك التسمية في اوائل سوره ولم ينكر عليه احد فدل قوله مع عدم الانكار
على انها من اوائل السور في القرآن اجاب المصنف عن هذين الدليلين بانهما لا يفيدان لانهما ظنيان وما
يقابلهما وهو انها لو كانت قرآنا لتواترت قطعي والظني لا يفيد اذا كان مقابله قطعيا فقوله قولهم مبتدأ
وقوله لا يفيد خبره ص قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف مستلزم جواز سقوط الكثير من
القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفباي ش هذا اشارة الى جواب ايراد على ما
اجاب به المصنف عن الدليلين بعد الايراد ان يقال لا نسلم ان الدليل القطعي دال على ان التسمية في اوائل السور
ليست بقرآن قوله لانا نقطع بانها غير متواترة في اوائل السور قلنا التسمية في القرآن متواتر قطعا لا نزاع فيه والتواتر في
المحل والوضع ليس بشرط بعد ثبوت مثل ما هو من القرآن بحسب المتن فان الاصل ان التواتر يشترط في ثبوت
كونها من القرآن لم يلزم ان لا يكون قرآنا لان ثبوت التسمية في القرآن بحسب المتن بل يكفي فيها نقل الآحاد فالتسمية وان لم
تتواتر في اوائل السور قرآنا لم يلزم ان لا يكون قرآنا قطعا ولا بد للقاطع على انها ليست من القرآن في اوائل
ما هو من القرآن بحسب المتن ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه
السور فتقرير الجواب ان يقال القول بان التواتر لا يشترط في المحل والوضع ضعيف ومع ضعفه يستلزم
جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن من المكرر مثل ويل ومثل فباي
الاربع لانه اما بيان ضعفه فهو ان العادة تقضي بتواتر المتن والمحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القرآن
جواز سقوط كثير من القرآن المكرر فلانه اذا لم يشترط
من غير فرق اما بيان لزوم جواز سقوط

التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القران وما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا
وما جاز ان لا يصل الينا جاز سقوطه اما بيان لزوم جواز اثبات كثير مما ليس بقران من المكررات
فلانه اذا تواتر بعض من القران بحسب المحل فعند ذلك يجوز اثبات ذلك البعض في المواضع بنقل الاحاد
فجاز ان يكون بعض افراد المكرر قرانا ثبت بالتواتر وبعضها غير قران ثبت بنقل الاحاد وكل واحد من
الجوازين منتف قطعا فيلزم انتفا عدم اشتراط التواتر بحسب المحل فقوله قولهم مسلما وقوله ضعيف جدا
وقوله بتسليم جواز سقوطه خبر بعد خبر وقوله وجواز اثبات عطف على قوله جواز سقوط ص
لانا نقول لا يجوز لانه اتفق تواتر ذلك الا انا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفا السقوط ونحن نقطع
بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل ش هذا ايراد على ما اجاب
المصنف عن الايراد الاول توجيهه ان يقال لا نم انه لا يجوز الاسقاط والاثبات بل يجوزان لم يمنع مانع
يمنعهما لكن قد اتفق تواتر المكرر فيما هو مكرر والتواتر منع جواز الاسقاط والاثبات اجاب
المصنف عنه بجوابين احدهما انه لو كان جواز الاسقاط متحققا فلو قطعنا النظر عن ذلك الاصل الذي هو اتفاق
تواتر المكرر لم نقطع بانتفا سقوط المكرر لان الموجب للقطع بانتفا سقوط المكرر هو اتفاق تواتر المكرر
المانع عن جواز السقوط وليس كذلك لانا نقطع بانتفا سقوط المكرر من القران سوا قطع النظر عن اتفاق
تواتر المكرر او لم يقطع والدليل قائم على انتفا جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر
فيما هو من القران الثاني انه لو كان ما ذكرتم يلزم جواز ذلك اي جواز كل واحد من السقوط والاثبات في الزمان
المستقبل وذلك لان الجواز وان انتفى في الزمان الحاضر بسبب اتفاق التواتر لكن جاز ان ينتفي التواتر
في الزمان المستقبل فيلزم جواز السقوط والاثبات فيه ص مسئلة القراات السبع متواترة
لنا لو لم تكن لكان بعض القران غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما ش
المسئلة الثانية في ان القراات السبع متواترة والمراد من القراات السبع القراات المنسوبة الى القراء
السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي رحمهم الله تعالى بشرط صحة اسنادها اليهم
واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظه خط المصحف المنسوب الى صاحبه كملك بغير الالف الذي نسب
الى نافع وابن كثير وابن عامر وحمزة وابي عمرو باسناد صحيح مكتوبا في مصحفهم بغير الالف مستقيما وجهه في العربية
ومالك بالالف الذي نسب الى الكسائي وعاصم باسناد صحيح ايضا مكتوبا في مصحفهما بالالف مستقيما وجهه في العربية
والدليل على ان القراات السبع متواترة انها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القران غير متواتر والتالي ظاهر
الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان بعض القران كملك ومالك قرانا عند بعض القراء وقرانا عند الاخر بعضهم
فاما ان يكون كل واحد منهما قرانا فيلزم ان يكون بعض القران غير متواتر اذ التقدير ان بعضها غير متواتر او
يكون بعضها قرانا دون بعض وهو تحكم باطل لان كل واحد منهما مساو في كونه قرانا وعدمه او لا يكون واحد منهما
قرانا فيلزم ان لا يكون بعض القران قرانا وهو باطل بالاتفاق ص مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام
ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة رحمه الله لنا ليس بقران ولا خبر يصح العمل به قالوا يعني احدهما فيصح
قلنا يجوز ان يكون مذهبا ولو سلم فالخبر المقطوع بخطاه لا يعمل به ونقله قرانا خطا ش المسئلة الثالثة
في ان العمل بالشاذ وهو ما نقل احادا غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات فان زيادة متتابعات بعد قوله
ايام نقل احادا فلا يجوز ان يحتج به على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لنا انه لا يصح العمل به لانه ليس بقران
~~اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل لان الحكم~~
اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان الخبر الذي يصح العمل به ~~لانه ليس بقران اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان الحكم~~
الذي يصح ~~العمل به~~ ما رواه الراوي صريحا على انه خبر عن الرسول عليه السلام وهذا ليس كذلك قالت الحنفية يتعين
احدهما اما القران واما خبر الاحاد لانه ان ثبت كونه قرانا فذاك وان لم يثبت كونه قرانا

فلا اقل من كونه خبر الواحد وعلى التقدير يحب العمل به اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم انه يتعين احدهما
لانه لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرانا يجب ان يكون خبر الواحد وذلك لان الراوي لم يذكر على ان يكون خبرا فيجوز
ان يكون مذهبا للراوي وذكره بيانا لمعتقده وان سلم انه اذا لم يثبت كونه قرانا يجب ان يكون خبرا لكن لا
نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه نقله قرانا وهو ليس بقران قطعا واكثر المقطوع بخطائه لا يصح
العمل به ص المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما للاشتراك او للاجمال او لظهور تشبيه
والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد ش لما فرغ عن المسايل الثلثه
ختم بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه لان القران يشتملهما قال تعالى ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
والمحكم المتضح المعنى بحيث لا يتطرق اليه اشكال ولا التباس والمتشابه مقابله وهو ما التبس معناه على السامع
اما للاشتراك مثل قوله تعالى ثلثة قروء او للاجمال في مفهوم المتواطي مثل ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة او لظهور تشبيه
مثل والسموات مطويات بيمينه ومثل يد الله فوق ايديهم ولما وقع في قوله تعالى والراسخون في العلم اشتباه من ان
ان الواو للعطف او للاستيناف تعرض له فقال والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لا على الا الله
~~لانه لو كان للاستيناف لزم الوقف~~ فيكون الوقف على والراسخون في العلم لا على الا الله
لانه لو كان للاستيناف ~~لانه لو كان للاستيناف لزم الوقف~~ وهو بعيد فان قيل لو كان الواو
~~على الا الله~~ فيلزم ان لا يعلم الراسخون في العلم تاويله فيكون الخطاب به خطابا بما لا يفهم وهو بعيد فان قيل لو كان الواو
للعطف للزم ان يكون قوله تعالى يقولون امنا حالا للراسخون فقط لامتناع ان يقول الله سبحانه وتعالى امنا
مع لزوم اختصاص المعطوف بالحال وهو غير جايز اجيب ان اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس
السنه مسئله الاكثر على انه لا يمتنع عقلا ~~ان اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس~~ على الانبيا عليهم السلام
معصيه وخالف الروافض وخالف المعتزله الا في الصغاير ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع على عصمتهم بعد
الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزه على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا
واما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكباير وصغاير الخسه والاكثر على جواز غيرهما ش لما فرغ
من الكتاب شرع في السنه وذكر احكامها في اربع مسايل المسئله الاولى في بيان ان الانبيا عليهم السلام هل هم
معصومون ام لا وهذه المسئله مقدمه للمسايل الاخر وذلك لان السنه لما كانت منقسمه الى الافعال والى الاقوال
والتقارير وجب ان يبحث اولا عن الافعال والاقوال في انها هل يكون حجه يجب علينا التاسي بها ام لا وذلك انما
يتحقق بعد بيان عصمتهم فنقول ذهب الاكثر الاصوليين الى انه لا يمتنع عقلا ان يصدر قبل البعثه من
الانبيا معصيه صغيره كانت او كبيره وخالفهم الروافض مطلقا اي لا يجوزان يصدر عنهم قبل البعثه معصيه
صغيره كانت او كبيره وخالفهم المعتزله الا في الصغاير اي لا يجوزان يصدر عنهم الكباير ويجوزان يصدر عنهم
قبل البعثه الصغاير ومعتمد الفريقين القبح التقبيح العقلي لان ارسال من لم يكن معصوما من الكباير كما هو
عند المعتزله ومن الكباير والصغاير كما هو عند الروافض يوجب التنفير عنه وهو مناف لمقتضى الحكمه فيكون
قبيحا عقلا واما بعد البعثه والرساله فالاجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام وما يتعلق
لان المعجزه قد دلت على صدقهم فيها فلو جاز الكذب فيها لبطل دلالة المعجزه واختلفوا في جواز صدور الكذب
منهم غلطا فجوزه القاضي وقال دلالة المعجزه على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا وما صدر عنهم

غلطا فالمعجزة لا يدل على عصمتهم فيه واما غير الكذب من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكباير مطلقا والصغاير الدالة على الخسة فاعلها ونقص مروته لنزهه لشيره واما غير الكباير وصغاير الخسة فالاكثر على جواز صدورها منهم ص مسئلة ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاوره والتخيير والوصال والزياده على اربع فواضح وما سواهما ان وضح انه بيان بقول او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى المرفق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم يعلم وان لم يعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح ش المسئلة التاسعة في ان فعل الرسول عليه السلام هل يدل على شرع مثل ذلك الحكم بالنسبة الينا ام لا الفعل الصادر عن الرسول عليه السلام لا يخلو اما ان يتضح فيه امر الجبلة اي كونه مقتضى طبع الانسان وجبلته اولا والاول كالقيام والقعود والاكل والشرب والثاني لا يخلو اما ان يتضح فيه تخصيصه عليه السلام بحكم ذلك الفعل او لا والاول كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة وتخيير نسائه بينه وبين زينة الدنيا فانه عليه السلام خص بوجوب هذه الافعال عليه وكالوصال والزياده على اربع فانه عليه السلام مخصوص باباحتهما له فهذه ثلثة اقسام والاولان واضح امرهما لا نزاع لاحد فيهما فان الاول منهما حكمه وحكم امته فيه الاباحة والثاني مختص به ليس لنا ان نقتدي به واما الثالث وهو الذي لم يتضح امر الجبلة ولا التخصيصه فلا يخلو اما ان يتضح منه انه بيان لقول مجمل اولا والاول اعتبر اتفاقا في مقتضى القول المجمل سواء اتضح كونه بيانا بقول كالافعال الصادرة عن الرسول عليه السلام في الصلوة والحج فانه وضح كونها بيانا بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او وضح كونه بيانا بقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل ولم يتبين وقت الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فانه وضح كون ذلك الفعل الصالح بيانا لذلك القول المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لا بد الرقة بقرينة الحال وكغسل اليد مع المرفق فانه ايضا بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق والثاني وهو الذي لم يتضح كونه بيانا لقول مجمل لا يخلو اما ان يعلم صفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة اولا فان علم صفته فامته مثله في حكم ذلك الفعل سواء كان عبادة او غيرها عند اكثر الاصوليين وهو المختار عند المصنف وقيل ان كان الفعل عبادة فامته مثله فيها والا فلا وهذا مذهب ابي علي ابن خلاد وقيل حكمه كما لم يعلم اي حكم ما علم صفته كحكم ما لا يعلم صفته واما اذا لم تعلم صفته فقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب الاول الوجوب وهو مذهب ابن سريج وابن ابي هريره وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة الثاني الندب وهو مذهب امام الحرمين وقد قيل انه احد قولي الشافعي رحمهما الله الثالث الاباحة وهو مذهب مالك رحمه الله والرابع الوقف وهو مذهب حجة الاسلام وجماعة من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى

الخامس

الخامس التفصيل بانه ان ظهر منه قصد القربة فندب والا فمباح وهو المختار عند المصنف بين من هذا ان افعاله على خمسة اقسام ثلثة منها لم يقع فيها نزاع واثنان منها وهما الاخيران اعني ما علم صفته وما لم يعلم فقد اختلفوا فيهما ص لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله فلما قضى الاخرها واذا لم يعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنده والوجوب زياده لم تثبت واذا لم تظهر فالجواز والوجوب والندب زياده لم تثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب ش لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في الاحتجاج عليها فبدا باثبات المذهب المختار عنده في القسمين وتمسك بوجهين في اثبات ان ما علم صفته فامته مثله احدهما الاجماع وبيانه انا نقطع بان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته من الوجوب والندب والاباحة عند كل حادثة ويقتدون بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل من غير نكير احد منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلام للحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام وهو صايم لنسايه وذلك دليل اجماعهم على ان حكم الامة حكمه عليه السلام في الفعل الذي علم صفته والاخر تقرير الاية الثاني الاية وهو قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ووجه التمسك به ان الله سبحانه وتعالى علل نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعائهم بتزوج الرسول عليه السلام زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل في الاية معنى لانه حينئذ لم يلزم من نفي الحرج عنه نفي الحرج عن المؤمنين ولما فرغ من اثبات المذهب المختار في القسم الاول شرع في المذهب المختار في القسم الثاني وهو ان ما لا يعلم صفته ان كان عبادة فندب والا فمباح لان الفعل الذي لم يعلم صفته اما ان لا يقصد القربة به دل على رجحان فعله على الترك لانه لو لم يكن الفعل راجحا لم يقصد به قربة فلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة لم تثبت لان الاصل عدم الذم بترك الفعل لان البراءة الاصلية ثابتة واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا تعين ان يكون مندوبا لان المباح لا يكون فعله راجحا وان كان الثاني وهو الذي لم يظهر منه انه قصد به القربة فمباح لان الجواز ثابت اذ الاصل عدم الذنب في فعله عليه السلام لان وقوع الذنب في فعله نادر مغلوب والنادر المغلوب خلاف الاصل وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم تثبت اذ لا وجوب ولا ندب الا بدليل ولم يثبت دليل واذا ثبت الجواز وانتفى الوجوب والندب تعين الاباحة وايضا لو لم تكن الاباحة راجحة في صورة ثبوت الجواز مع عدم قصد القربة لما فهم الاباحة من قوله تعالى زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج لامتناع ترجيح المرجوح او المساوي لكن فهمت الاباحة فتكون الاباحة راجحة فتعين ان يكون مباحا ص الموجب وما اتاكم الرسول فخذوه واتبعوه فاتبعوني وفي الفعل على الوجه الذي فعله او في القول او فيهما قالوا لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة قلنا معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله ش لما فرغ من اثبات مذهبه فيما لا يعلم صفته شرع في تقرير دلايل القائلين بالوجوب فيما لا يعلم صفته ولما كان دلايلهم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعتبر الترتيب بينها فذكروا اولا الدلايل الماخوذة من الكتاب ثم السنة ثم الاجماع

ان ظهر منه انه قصد حال الاتيان به للقربة او لم يظهر فان كان الاول فندب و

احسن ما ان لم يعلم ما امر به لقلة طالب ورثا فيما ثم قالوا فانبعوه

بلغ مقابله

ثم القاس اما الماخوذ من الكتاب فمنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه والتمسك به انه امر باخذ ما اتى به
الرسول اى بامتثال ما اتى به لانه لا احد ما هنا هو الامتثال مجازا والامر للوجوب فيكون امتثال ما اتى الرسول به
واجبا ومن جملة ما اتى به فعله الذى لم يعلم صفته فيكون امتثاله واجبا اجاب المصنف عنه
بان قوله تعالى وما اتاكم بمعنى ما امركم والذى يدل على ذلك انه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم والامر لا
يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذى لم يعلم صفته واجبا ومنها قوله تعالى واتبعوه فانه يدل على وجوب متابعته
والمتابعة هى الاتيان بمثل فعله فيكون مثل فعله واجبا اجاب عنه بان المراد بالمتابعة هى المتابعة في الفعل على الوجه
الذى فعله اى ان كان الرسول فعله على قصد الوجوب كانت المتابعة هى الاتيان بالفعل على قصد الوجوب وان كان على قصد
الندب فالمتابعة هى الاتيان على قصد الندب والمراد من المتابعة هى المتابعة في القول وهى الامتثال لقوله او المراد
المتابعة في الفعل والقول معا وعلى التقادير لم يلزم وجوب الفعل الذى لم يعلم صفته اما على التقدير الاول
والثالث فلان الاتباع في الفعل على الوجه الذى فعله انما يتصور اذا علم صفة الوجوب واما على التقدير الثاني فلان المتابعة
في القول لا يستلزم وجوب الفعل الذى لم يعلم صفته ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر بيعهم من ظاهر الايمان التاسي بالرسول عليه السلام من لوازم رجا الله واليوم الاخر ورجا الله واليوم الاخر
هو الايمان بهما فيكون مضمون الاية راجعا الى جملة شرطية كانه قال من كان يومن بالله واليوم الاخر فله اسوة حسنة في رسول الله
ووجب التاسي بفعل النبى صلى الله عليه وسلم لانه لو لم يكن التاسي واجبا لجاز تركه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة لان ما ليس بواجب يجوز تركه واما بيان انتفا التالي فلانه لو جاز ترك التاسي به لجاز ترك الايمان بالله
واليوم الاخر والتالي باطل والا يلزم جواز الكفر فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التاسي به لازم للايمان بالله
واليوم الاخر وجواز ترك الملزوم يستلزم جواز ترك اللازم اجاب المصنف عنه بان المعنى من التاسي ايقاع
الفعل على الوجه الذى فعله فلا يتصور وجوب التاسي في الفعل الذى لم يعلم صفته ص قالوا خلع نعليه فخلعوا
واقرهم على استدلالهم وبين العلة فلما لقوله عليه السلام صلوا او لفهم القرينة قالوا المامورهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا
لقوله خذوا او لفهم القرينة ش لما فرغ من دلايلهم الماخوذة من الكتاب مع الجواب عنها شرع في دلايلهم الماخوذة من السنة
وذكر منها دليلين احدهما انه لما خلع الرسول عليه السلام نعليه في صلوة جنازة فهموا وجوب الخلع عليهم فخلعوا نعالهم
فسالهم النبى عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا في جوابه لانك خلعت فاقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم وبين علة
اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبريل عليه السلام ان فيهما قذرا فلولا ان الفعل الذى لم يعلم
صفته واجب لما خلعوا ولما اقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به اجاب
المصنف بانهم فهموا الوجوب ليس بمجرد الفعل بل بواسطة قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا من خلعه
وجوب المتابعة والرسول عليه السلام لم ينكر بل بين عذر اختصاصه فلولا ان فعله واجب على الامة لما ذكر الرسول عليه السلام اجاب
المصنف عنه بانهم انما فهموا وجوب متابعته من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم او انهم ما فهموا وجوب متابعته
في فعله بل فهموا ان متابعته مندوبة بسبب القرينة من فعله ص قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال
سال عمر رضى الله عنه عايشة رضى الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا قلنا انما استفيد
من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان سلم او لانه شرط الصلوة او لفهم الوجوب ش هذا دليل
ماخوذ من الاجماع بتقريره انه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال رجع عمر الى عايشة
رضى الله عنهم وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يتقرر عندهم ان فعله

٥١

عليه السلام واجب لم يتفقوا على وجوب الغسل بغير انزال اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان وجوب الغسل بالتقاء الختانين بغير
انزال استفادوه من حكاية فعله عليه السلام بل استفادوه من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وانما رجع عمر
الى عايشة ليعلم انه هل يكون امره عليه السلام موافقا لفعله ام لا او لانهم انما احتجوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير
انزال لان فعله عليه السلام وقع بيانا لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في وجوب اعتبار مثل هذا الفعل او لانه شرط
الصلوة وقد بين الرسول عليه السلام مساواة امته فيما يتعلق بالصلوة بقوله صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا وجوب الغسل
لذلك لا لان فعله الذى لم يعلم صفته واجب او لان الصحابة فهموا مما حكته عايشة الوجوب فيكون من القسم الذى علم صفته
ص قالوا احوط كصلوة ومطلقة لم تعين والجواب ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلثين واما ما
تعذر ذلك فلا ش هذا دليل ماخوذ من القياس توجيهه ان يقال ان فعله الذى لم يعلم صفته دائر بين كونه للوجوب ولغيره
فالاحوط ان يحمل على الوجوب قياسا على وجوب قضا الصلوات الخمس على من ترك واحدة منها ونسيها فانه لما لم يتعين الواحدة التي تركها
حكم بوجوب قضا الجميع لانه احوط وعلى وجوب الكف في المطلقة التي لم تعين فانه اذا طلق الرجل واحدة من نسائه واشتبهت
المطلقة بغيرها بان نسيها فانه يجب الكف عنهن جميعا لانه احوط ايضا اجاب المصنف عنه بالفرق بين المقيس والمقيس عليه
بتحقق الاحتياط في الاول دون الثاني وان الاحتياط انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفايتة والكف عن المطلقة او كان الوجوب
هو الاصل كيوم يلتبس من رمضان فانه اذا غم ليلة يلتبس من رمضان يحتمل ان يكون يوم يلتبس من رمضان فيحكم بوجوب صومه
بنا على انه الاصل لان الاصل بقا الشى على ما كان عليه والوجوب لم يثبت في المقيس عليه فلهذا قد تطرق الاحتياط ولم يثبت في المقيس ولم
يكن الوجوب فيه اصلا فلم يتحقق فيه تطرق الاحتياط ص الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية لقوله لقد
كان لكم وهو ضعيف ش لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالوجوب شرع في ابطال مذهب القائلين بالندب وذكر دليلا لهم تقريره
ان فعله الذى لم يعلم صفته ليس بمحظور ولا مكروه بالاتفاق فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والوجوب منتف لانه
لو كان للوجوب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك والتالي باطل والا لعلم صفته فيلزم بطلان المقدم
والاباحة ايضا منتفية لان الاباحة لا توصف بانها حسنة وهذا الفعل حسن لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فتعين الندب اجاب المصنف عنه بان هذا الدليل ضعيف لانا لا نسلم انه ليس للوجوب قوله الوجوب يستلزم التبليغ
ولم يبلغ قلنا لا نسلم استلزام الوجوب التبليغ وقوله تعالى بلغ لا يدل على تخصيص الوجوب بالتبليغ ولئن سلمنا
وجوب التبليغ ولكن لا نسلم انه لم يبلغ بل بلغ بدليل قوله تعالى واتبعوه ولئن سلمنا ان ذلك يفيد انتفا الوجوب لكن يفيد
انتفا الندب ايضا وذلك لانه لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ما انزل والتالي باطل والا لعلم صفته
فيلزم بطلان المقدم وايضا لا نسلم انتفا الاباحة وهو قوله تعالى لقد كان لكم لا يدل على حسن التاسي به بل حسن التاسي
لان الحسنة صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون للاباحة ويكون التاسي بها حسنا بان يوتى بها على الوجه الذى اتى به
من غير اختلاف ص الاباحة هو المتحقق وجب الوقوف عنده اجيب اذا لم يظهر قصد القربة ش القائلون بالاباحة
الفعل الذى لم يعلم صفته قالوا ان الاباحة هو المتحقق لانه رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب
لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق دليل فوجب الوقوف عند الاباحة اجاب المصنف عنه بان هذا انما يستقيم اذا لم يظهر قصد
القربة فثبت الندب لان ظهور قصد القربة دليل رجحان الفعل لان المباح لا يقصد به قربة ص مسئلة اذا علم بفعل
ولم ينكره قادرا فان كان كمضى كافر الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب
محرم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي رضى الله عنه في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي وقد
بدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض واورد ان ترك الانكار لموافقته الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على

اصله لان المنافقين تعرضوا الذلك واجيب بان موافقه الحق لا يمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم
حصل بالقيافه فلا يصلح مانعا ش المسله الثالثه في ان تقرير الرسول عليه السلام وهو ما فعل بحضرته ولم ينكره هل
هو حجه ام لا اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن المكلف ولم ينكر الرسول عليه السلام على ذلك الفعل وكان قادرا
على انكاره فان كان ذلك الفعل مما بين الرسول حرمته ولم يتصور نسخه كمضي كافر الى كنيسه فلا اثر لسكوت الرسول عليه السلام
اتفاقا اي عدم انكار الرسول عليه السلام ذلك الفعل لا يدل على جوازه بالاتفاق والا اي وان لم يكن ذلك الفعل كمضي كافر
الى كنيسه نظر فان لم يسبق تحريمه لذلك الفعل دل عدم انكاره عليه السلام على جواز ذلك الفعل وان سبق تحريم ذلك
الفعل يكون عدم انكاره عليه نسخا لتحريم ذلك الفعل والا اي وان لم يدل عدم انكاره على الجواز فيما اذا لم يسبق تحريمه وعلى
النسخ فيما سبق تحريمه لزم ان يرتكب الرسول عليه السلام فعلا محرما لان ترك انكار ما هو محرم مع القدره على الانكار يكون حراما
على الرسول عليه السلام واللازم باطل لان مثل هذا الحرام لا يجوز صدوره عن النبي عليه السلام فان استبشر الرسول عليه السلام
بذلك الفعل مع عدم الانكار كان استبشاره عليه السلام بذلك الفعل اوضح دليل على جواز ذلك الفعل ولهذا تمسك الشافعي رحمه
الله تعالى في جواز اثبات النسب بالقيافه فباستبشار النبي عليه السلام وترك انكاره لقول المدلجي حيث نظر الى زيد واسامه المدلجي
وهما تحت قطيفه وقد ظهرت للمدلجي اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فذكر قصته لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فاستبشر ~~بها استبشر~~ الرسول بقوله ولم ينكره فلولا ان القيافه حجه بجواز اثبات النسب بها لما استبشر الرسول
بقوله ولا انكره وقد اورد القاضي ابو بكر على الشافعي رحمهما الله ان ترك انكار الرسول عليه السلام لقول المدلجي لا يدل
على اثبات النسب بالقيافه وذلك لان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي موافق للحق وهو ظاهر الشرع المقتضي
لثبوت النسب لا لان النسب يثبت بالقيافه فهو استبشار الرسول عليه السلام بقوله انما هو لاجل الزام الخصم بناء على
اصله الذي هو القيافه لان المنافقين تعرضوا النسب اسامه وطعنوا فيه ولم يعتقدوا ثبوت نسبه بظاهر الشرع
وكانوا يعتقدون بالقيافه في اثبات النسب فلما كان القيافه التي هي اصلهم لديهم استبشر الرسول عليه السلام يعتقدون
بذلك اجاب المصنف عنه بان القيافه اذا لم يكن طريقا صالحا لثبوت النسب لم يجز للنبي ترك انكاره وان كانت
موافقه للحق لان موافقه الحق لا يمنع الانكار اذا كان الطريق منكرا لان ترك الانكار يوهم حقيه الطريق والزام
الخصم انما حصل بالقيافه المتقرره عنده وانكار الرسول عليه السلام القيافه لا يمنع الزام الخصم لانه يمكن الزام الخصم
بالاصل الذي تقرر عنده وان كان المكلف منكرا لذلك الاصل فلا يصلح الالزام ان يكون مانعا من الانكار فلو كان منكرا
لانكره ولم يستبشر به لان الاستبشار لا مدخل له في الالزام وتوهم حقيه القيافه ص مسله الفعلان لا يتعارضان
كصوم والا لجواز الامر في وقت والاباحه في اخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرير الاول له ولامته فيكون الثاني ناسخا ش
المسله الرابعه في تعارض افعال الرسول بعضها مع بعض وتعارضها مع اقواله والتعارض بين الامرين تقابلهما على وجه يمنع
كل واحد منهما مقتضى صاحبه والفعلان اما ان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد او لا والثاني لا تعارض بينهما اصلا كالصوم
والصلاه والاول لا يمكن صدورهما معا في زمان واحد كالصوم والاكل لا بد ان يقع احدهما في زمان والاخر في زمان اخر وح لا يخ
اما ان يدل دليل على وجوب تكرير الاول منهما او لا والثاني لا تعارض لهما اصلا سواء دل دليل على وجوب تكرير الثاني منهما او لا
بل يدل الجواز بتعلق الامر باحدهما في وقت والاباحه به في وقت اخر فلا يكون احدهما رافعا للاخر والاول وهو الذي دل دليل على
وجوب تكرير الاول منهما فلا يخ اما ان يكون وجوب التكرير للرسول او للامته او لهما فان كان الاول كان الثاني ناسخا لوجوب التكرير
بالنسبه الى الرسول عليه السلام ولا معارضه في حق الامه ان لم يدل دليل على وجوب تاسي الامه به في الاول
وان دل وقوع الفعل الثاني بعد تاسي الامه به لم يكن ايضا معارضه في حقهم وقبل التاسي يكون الثاني ناسخا للاول في
حق الامه ايضا ان دل دليل على وجوب التاسي به في الثاني والا فلا معارضه ايضا في حق الامه وان كان وجوب التكرير
بالنسبه الى امته فقط فلا معارضه بالنسبه اليه ولا بالنسبه الى امته ان لم يدل دليل على وجوب تاسي الامه
به في الثاني والا كان الثاني ناسخا للاول في حق الامه وان كان الدليل دالا على وجوب التكرير له ولامته فتكرير الاول
مع الثاني له ولامته كما تقدم ص فان كان معه قول ولا دليل على تكرير ولا تاس به والقول خاص به وتاخر فلا تعارض

فان

فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا وان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تاخر فان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل
او القول له وللامه كما تقدم الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي ش لما فرغ من بيان تعارض
افعاله عليه السلام بعضها مع بعض شرع في بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام فان كان مع فعل الرسول قول
فلا يخ اما ان لا يدل دليل على وجوب تكرار الفعل في حقه ولا على وجوب تاسي الامه به او يدل دليل على وجوب كل منهما او يدل
دليل على وجوب احدهما فقط وح لا يخ اما ان يدل على وجوب التكرار او على وجوب التاسي به فهذه اربعه اقسام ذكر المصنف
رحمه الله احكام كل منها على التفصيل فبدا بالاول من الاربعه وهو الذي لا يدل دليل على وجوب تكرار الفعل ولا على
وجوب التاسي به فحينئذ لا يخلوا اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا او عاما له ولنا فان كان القول خاصا به فلا يخلوا
اما ان ياخر القول عن الفعل او يتقدم القول او يجهل التاريخ فان كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل كان فعل فعلا ثم
قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول
والفعل اصلا لا في حقه ولا في حق امته اما في حقه فلان القول لم يتناول الزمان الذي وقع فيه الفعل والفعل ايضا
لم يتناول الزمان الذي تعلق به القول فلا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر واما بالنسبه الى الامه فظاهر لانه ليس
لواحد من القول والفعل تعلق بالامه وان كان القول خاصا به وتقدم على الفعل مثل ان يقول يجب علي فعل كذا في
وقت كذا ثم اشتغل بضد مقتضى القول قبل التمكن من الاتيان بمقتضاه ففيه خلاف فعندنا الفعل ناسخ للقول بناء على
جواز النسخ قبل التمكن وعند المعتزله لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول الا على سبيل المعصية لان النسخ قبل التمكن
غير جائز عندهم وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول لا يكون الفعل ناسخا للقول الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى
القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى القول وان كان القول خاصا به وجهل التاريخ فحكمه مثل القسم الذي
دل على وجوب التكرر والتاسي به والقول خاص به وجهل التاريخ وانما لم يتعرض المصنف له لذلك وان كان القول خاصا بنا فلا تعارض
اصلا سواء تقدم الفعل او تاخر لعدم اجتماع القول والفعل في محل واحد لان الفعل خاص به اذ لا دليل على وجوب التاسي والقول
خاص بنا وان كان القول عاما لنا وله فلا يخ اما ان يكون القول شاملا له بطريق التنصيص مثل ان يقول وجب علي وعلى امتي
فعل كذا والفعل له وللامه كما تقدم اي ان كان القول متاخرا ان فعل فعلا ثم قال بعده لا يجوز لي ولامتي مثل
هذا الفعل في ذلك الوقت فلا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا لعدم وجوب تكرار الفعل ولعدم وجوب التاسي به وان كان الفعل
متاخرا فلا تعارض بالنسبه الينا لعدم وجوب التاسي واما بالنسبه اليه فان كان التلبس بالفعل قبل التمكن فعلى الكلام وعندنا
نسخ وعند المعتزله لا يتصور الفعل الا على سبيل المعصيه وان كان بعد التمكن فلا تعارض بالنسبه اليه ايضا الا ان يقتضي القول
التكرار وان كان القول شاملا للرسول عليه السلام بطريق الظاهر اي لا بصريحه مثل ان يقول وجب على الامه المسلمين كذا
فبالنسبه الينا كما تقدم وبالنسبه اليه يكون الفعل مخصصا لذلك القول كما سياتي في باب التخصيص ان فعله صلوات الله عليه
مخصص للعموم ص فان دل الدليل على تكرر وتاس والقول خاص فلا معارضه في الامه وفي حقه المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها
المختار الوقف للتحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضه فيه وفي الامه المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه اقوى
لوضعه لذلك وخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولا بطال القول به جمله والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه
يتبين به القول مثل صلوا وخذوا عني وكخطوط الهندسه وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي رجح بما ذكرناه
والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الاول فان كان عاما فالمتاخر ناسخ فان جهل فالثلاثه ش لما فرغ من القسم الاول
شرع في القسم الثاني وهو الذي دل دليل على وجوب تكرير الفعل في حقه وعلى وجوب تاسي الامه به واليه اشار بقوله فان
دل الدليل على تكرر وتاس وح لا يخ اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فلا معارضه
في حق الامه سواء تقدم القول او الفعل لان القول لم يتناولهم وفي حق الرسول عليه السلام المتاخر ناسخ سواء كان قولا
او فعلا الا ان يتقدم القول على الفعل والفعل بعد التمكن من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه لا معارضه
في حقه ايضا وان كان القول خاصا به وجهل التاريخ فلا معارضه في حق الامه لعدم تناول القول لهم وفي حقه عليه السلام
ثلثه مذاهب احدها انه يجب العمل بالقول لان الفعل يحتاج الى القول بيان اوجه وقوعه

الثاني انه يجب العمل بالفعل لانه اقوى في البيان وثالثها المختار عند المصنف الوقف حتى يتبين التاريخ لانه يحتمل تقدم الفعل على
القول وبالعكس ولا ترجيح لتقدم احدهما على الاخر والجزم بوجوب العمل باحدهما على التعيين تحكم وهو باطل والمصنف اشار
الى المذاهب الثلثه بقوله ثالثها المختار الوقف وان كان القول خاصا بنا فلا معارضه في حقه عليه السلام تقدم القول او تاخر لعدم
تناول القول له وفي حق الامه ان علم التاخر فالمتاخر ناسخ سواء كان القول متقدما والفعل متاخرا او بالعكس الا ان يتقدم القول
على الفعل والفعل بعد التمكن من مقتضى القول والقول لم يقتضي التكرار فانه ح لا معارضه في حقنا ايضا وان جهل التاريخ ففيه
المذاهب الثلثه الا ان المختار عند المصنف ههنا العمل بالقول ويستدل بوجوه احدها ان القول اقوى دلاله من الفعل لان
القول دلالته على الوجوب وغيره بلا واسطه لان القول وضع للدلاله بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلاله الثاني ان الفعل مخصوص
بالمحسوس لا يجري في المعقول والقول يدل على المحسوس والمعقول فيكون القول اعم فايده وهو اولى الثالث ان القول لم
يختلف في كونه دالا والفعل اختلف فيه والمتفق عليه اولى الرابع ان العمل بالفعل يبطل القول بالكليه اما في حقه عليه
السلام فلعدم تناول القول له واما في حق الامه فلوجوب العمل بالفعل ح والعمل بالقول لا يبطل الفعل بالكليه لانه يبقى العمل
بالفعل بالنسبه الى الرسول عليه السلام فلو عملنا بالقول امكن الجمع بينهما من وجه ولو عملنا بالفعل لم يمكن والجمع بين الدليلين
ولو بوجه اولى والقايلون بوجوب العمل بالفعل قالوا الفعل اقوى دلاله من القول لان الفعل يبين به القول لان مثل قوله صلوا
كما رايتموني وخذوا عني مناسككم يدل على ان فعله في الصلاه ومناسك الحج مبين لقوله صلوا وخذوا ولان خطوط الهندسه
تدل على ان الفعل مبين للقول فان من دعا الى الهندسه انما هو يفعل الخطوط والسطوح والدواير فيكون الفعل اولى
اجاب المصنف ان البيان بالفعل وان وقع لكن البيان بالقول اكثر فهو اولى وان سلم تساوي القول والفعل في البيان
ترجح جانب القول بما ذكرنا من الوجوه الاربعه واما القول بالوقف ههنا فضعيف لانا متعبدون بوجوب العمل باحدهما اما
الفعل او القول لان كلا منهما بالنسبه الينا ولا يمكن العمل بهما وقد ثبت رجحان القول على الفعل فيتعين المصير الى العمل بالقول
بخلاف الصوره الاولى التي حكمنا فيها بالوقف فانا لسنا متعبدين بواحد منهما لانهما بالنسبه الى الرسول عليه السلام ولا
يجب علينا الحكم بوجوب العمل باحدهما بالنسبه الى الرسول عليه السلام فالحكم بالوقف فيهما اولى وان كان القول عاما له ولنا
فان علم التاريخ وتاخر القول فهو ناسخ لوجوب تكرار الفعل في حقه ولوجوب التاسي في حقنا وان تاخر الفعل واشتغل به قبل التمكن
من الاتيان بمقتضى القول نسخ الفعل القول عندنا الا ان يتناول القول له ظاهرا فانه يكون الفعل ح مخصصا للقول وعند المعتزله
لا يتصور هذا الفعل الا على سبيل المعصيه وان اشتغل بالفعل بعد التمكن من الاتيان فان لم يقتض القول التكرار فلا معارضه مطلقا
لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف لم يفصل وحكم بان المتاخر ناسخ للمتقدم
وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثه الوقف والعمل بالقول والعمل بالفعل والمختار الوقف في حقه والعمل بالقول في حق الامه ص
فان دل الدليل على تكرر مقتضاه لا بتاسيه والقول خاص به او عام فلا معارضه في الامه والمتاخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثه وان
كان خاصا بالامه فلا معارضه في حقه ش هذا هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على وجوب التكرار في حقه دون وجوب التاسي
به فان كان القول خاصا به او عاما له بالتناول له فلا معارضه في حق الامه بتقدم الفعل او تاخر لعدم تناول الفعل لهم والمتاخر ناسخ
للمتقدم في حقه عليه السلام ان علم التاريخ وهذا انما يستقيم اذا كان العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم او كان عموم القول
له بطريق النصوص ومع هذا فيه تفصيل لا يخفى على من له الماما فليتامل القسم الثاني وان جهل فالمذاهب الثلثه والمختار الوقف
وان كان القول خاصا بالامه فلا معارضه اصلا لا في حقه ولا في حق الامه سوا تقدم الفعل او القول لعدم توارد
الفعل والقول على محل واحد ص فان دل دليل على تاسي الامه دون تكرره في حقه والقول خاص به وتاخر فلا معارضه
فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثه فان كان خاصا بالامه فلا معارضه في حقه والمتاخر ناسخ في الامه
فان جهل فالثلاثه فان كان القول عاما فكما تقدم ش هذا هو القسم الرابع وهو ما يكون الدليل دالا على وجوب
التاسي بالامه ولم يدل على تكرر الفعل في حقه فان كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل فلا معارضه اما في حقه فلعدم
وجوب تكرر الفعل واما في حق الامه فلعدم توارد القول والفعل على محل واحد وان تقدم القول على الفعل
فالفعل ناسخ للقول قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول وفيه الخلاف المذكور وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثه والمختار
الوقف وان كان القول خاصا بالامه فلا معارضه في حقه لعدم تقدم القول وتاخر لعدم تواردهما على محل واحد وفي
حق الامه المتاخر سوا فعلا او قولا ناسخ للمتقدم فان جهل التاريخ فالمذاهب

الثلثه والمختار العمل بالقول وان كان القول عاما له ولنا فحكمه ما تقدم اي ان كان الفعل متقدما فلا معارضه في
حقه لعدم وجوب تكرر الفعل وفي حق الامه القول المتاخر ناسخ للفعل قبل وقوع التاسي به وبعده ناسخ للتكرار في حقهم
ان دل دليل على وجوب التكرار في حقهم وان تقدم القول فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن من الاتيان بمقتضى
القول الا ان يتناوله العموم له ظاهرا فانه يكون الفعل مخصصا للقول وفي حق الامه ان كان الدليل على وجوب
التاسي مخصوصا بذلك الفعل فنسخ والا فتخصيص وبعد التمكن لا معارضه لا في حقه ولا في حق الامه ان لم يقتض القول
التكرار وان اقتضى التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار واعلم ان بعض الاقسام مفصلا ويختلف به الاحكام
والمصنف اهمله ونحن قد تعرضنا لبعض منها واعرضنا عن البعض الاخر اعتمادا على استخراج المحصل الفطن احكام [illegible]
الباقي ص الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامه في عصر على امر ومن
يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي وجوز وقوعه
يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر الغزالي اتفاق امه محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور الدينيه ويرد عليه انه لا
يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او عرفي ش لما فرغ من السنه شرع في الاجماع
وذكر فيه مقدمه واثني عشر مسله اما المقدمه ففي تعريفه واثباته واثبات العلم به وفي كونه حجه والاجماع في اللغه
العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا والاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا او في اصطلاح العلماء هو ما ذكره المصنف
فالاتفاق كالجنس ونعني به الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل او الطباق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول
او الفعل الدالين على الاعتقاد وبقولنا المجتهدين يخرج عنه اعتقاد من عداهم من المقلدين وبقولنا من هذه الامه نعني امه محمد
عليه السلام يخرج اتفاق المجتهدين من الامم السالفه وبقولنا في عصر يدخل اتفاق مجتهدي كل عصر فانه اجماع اذ لا يشترط في
الاجماع اتفاق هذه الامه في كل الاعصار ويخرج اتفاق بعض المجتهدين في عصر وانما قال على امر ليتناول الاثبات والنفي امر؟
والقول والفعل والشرعي والعقلي والعرفي وهذا التعريف لمن لم يشترط في الاجماع انقراض العصر ومن قال ان الاجماع ينعقد
مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي اما من اشترط انقراض اهل العصر في الاجماع فينبغي ان يزيد في الحد الى انقراض العصر
ليوافق مذهبه ومن قال ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي اي اتفاق اهل العصر الثاني على احد
قولي اهل العصر الاول بعد استقرار خلافهم لا ينعقد اجماعا وجوز وقوع هذا الاتفاق بعد استقرار الخلاف من اهل العصر
الاول يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ليخرج عن الحد اتفاق اهل العصر الثاني ليكون التعريف مطابقا لمذهبه ومن لم يجوز
وقوع هذا الاتفاق من اهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف من اهل العصر الاول لم يحتج الى زياده هذا القيد لان القيد
لا يزاد في التعريف لخروج غير المحدود من المسمى وحد الغزالي رحمه الله الاجماع بانه اتفاق امه محمد عليه السلام على
امر من الامور الدينيه وزيفه المصنف بانه يرد عليه انه لا يوجد اجماع اصلا لانه اعتبر اتفاق امه محمد عليه السلام
وهي بلا ريب جميع المسلمين الى يوم القيمه ولا يتصور اجتماعهم وعلى تقدير تخصيص الامه بالموجودين منهم في عصر لا يطرد اذ يصدق
على تقدير عدم المجتهدين في عصر فان اتفاق اهل العصر الخالي عن المجتهدين على امر ديني داخل في حده وليس باجماع اذ لا اعتداد بقول
العوام وايضا لا ينعكس التعريف المذكور بتقدير اتفاق المجتهدين على امر عقلي او عرفي لان حده لا يكون صادقا على مثل
هذا الاتفاق ضروره اعتبار قيد الدينيه في تعريفه وهو اجماع ويمكن ان يدفع بالعنايه بانه اراد بامه محمد عليه السلام
الموجودين في عصر فان امه محمد عليه السلام يجوز اطلاقه على الموجودين في عصر واراد بالامه المجتهدين لانهم في محل
الاعتبار وانما اتى بلفظ الامه دون المجتهدين ليكون موافقا لما في القران والاحاديث الداله على كون الاجماع حجه
وحد الغزالي للاجماع الشرعي فلا يكون اتفاق امه محمد على امر عقلي او عرفي اجماعا عنده فلم يلزم عدم الانعكاس ص
ولولا ذلك لم يكن امه وسطا لا تجتمع امتي على ضلاله وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته
قالوا انتشارهم يمنع نقل الكل اليهم عاده اجيب بالمنع لجدهم وكثرتهم ش لما فرغ من تعريفه شرع في بيان ثبوته
والجمهور على انه يجوز الاجماع وخالف النظام من المعتزله وبعض الروافض

الى عموم [illegible] على الموجودين

في جواز ثبوته وتمسكوا في عدم جوازه بوجهين الاول قالوا يمتنع ثبوت الاجماع لان اتفاق المجتهدين على
حكم انما يمكن اذا نقل الحكم اليهم لان الاتفاق انما يكون بعد معرفتهم بذلك الحكم ومعرفتهم بذلك الحكم لا تحصل الا بنقله اليهم
ونقل الحكم اليهم ممتنع لان المجتهدين منتشرون في مشارق الارض ومغاربها والعادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل
الحكم اليهم اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان العادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم وذلك لان المجتهدين
كانوا مجدين في الفحص عن الاحكام باحثين عن ادلتها ومع الجد والبحث يمكن نقل الاحكام اليهم وان كانوا منتشرين
في اقطار الارض ص قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة
لاختلاف القرائح اجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا ش هذا هو الوجه
الثاني وتقريره ان الاجماع يمتنع ثبوته لان المجتهدين اذا اتفقوا على امر فاتفاقهم لا بد وان يكون عن سند والا لكان خطا
فحينئذ ان كان الاتفاق عن دليل قاطع فلا بد وان يكون القاطع في كل اجماع منقولا الينا لان العادة تحيل عدم نقل
القاطع الذي تتوفر الدواعي على نقله لكن لم ينقل القاطع الينا في كل اجماع وان كان عن ظني فلا بد وان يتوافق الآراء بواسطة
ذلك الظني حتى يكون اتفاقهم لكن اتفاق جمعهم في الظني ممتنع عادة لاختلاف قرائحهم في مقتضى الظني فان الظني قد يوجب
الحكم في قريحة ولا يوجب في اخرى اجاب المصنف عنه بالمنع في المقدمتين فانا لا نسلم انه لو كان اتفاقهم عن قاطع
لوجب ان ينقل القاطع الينا والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع ان لم يستغن عن نقل القاطع وهو ممنوع فانه قد يستغنى
عن القاطع بحصول الاجماع ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق فيه عادة واختلاف القرائح انما يكون لو لم يكن الظني جليا
اما اذا كان جليا يجوز توافق القرائح فيه فيكون موجبا للحكم في جميع القرائح ص قالوا يستحيل ثبوته
عنهم عادة لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل
عادة لان الآحاد لا يفيد والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص
القاطع على المظنون ش هذا دليل على استحالة ثبوت الاجماع من المجتهدين بعد جوازه اي على استحالة العلم
بثبوت الاجماع تقريره ان العادة تقضي بانه يستحيل العلم بثبوت الاجماع لخفاء بعض المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا
يعلم وجوده او انقطاعه عن الناس بحيث لا يخالط الناس بعد ان علم وجوده او وقوعه في الاسر فلا يمكن [illegible]
بسائر العلماء او خموله بمعنى انه لا يعرف كونه مجتهدا وان علم وجوده او كذب بعض المجتهدين بمعنى افتائه بذلك الحكم على
خلاف معتقده تقية من مخالفة الجمهور او رجوع بعض المجتهدين عما افتى به لتغير اجتهاده قبل افتاء الآخر
بذلك الحكم وانما قيده بقوله قبل الآخر لانه لو رجع بعد افتاء الآخر لم يعتبر لكونه خارقا للاجماع ومع هذه
الاحتمالات كيف يمكن العلم بثبوت الاجماع ولئن سلمنا جواز العلم بثبوت الاجماع ولكن لا يقع العلم بثبوت الاجماع
لان العلم بثبوت الاجماع انما يحصل بالنقل ونقل الاجماع مستحيل عادة لانه ان نقل آحادا لا يفيد لان خبر الواحد
لا يكون موجبا للعلم ونقله بالتواتر بعيد لان التواتر انما يحصل اذا اخبر جماعة تحيل العقل تواطؤهم على الكذب
على ان كل واحد من المجتهدين قد افتى بذلك الحكم وايضا التواتر فيما هو مختلف فيه جوازا ووقوعا بعيد اجاب
المصنف عن استحالة العلم بثبوت الاجماع وعن استحالة النقل بالوقوع اي اجاب بوقوع العلم بالاجماع فانا
قاطعون بتواتر النقل ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون فالعلم بالاجماع
واقع ووقوع العلم به يستلزم جواز العلم به وجواز نقله لان الوقوع فرع الجواز ص وهو حجة عند الجميع ولا
يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده ش

لما فرغ

لما فرغ من ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في بيان انه حجة والجمهور على ان الاجماع حجة شرعية ولا يعتد بالنظام
وبعض الخوارج والشيعة لشذوذهم بالنسبة الى اهل الحق قوله وقول احمد جواب عن سؤال توجيهه ان يقال
انكم قلتم ان الاجماع حجة عند الجميع واحمد امام من ائمة المسلمين خالف ذلك لانه قال من ادعى الاجماع في حكم من الاحكام
فهو كاذب فكيف يستقيم انه حجة عند الجميع مع مخالفة احمد رحمه الله تقرير الجواب ان قول احمد ليس انكارا لكون الاجماع حجة
بل استبعادا لوجوده فلا خلاف في كونه حجة ص الادلة منها اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع
النصارى واجماع اليهود غير وارد لانه لا يقال اثبت الاجماع بالاجماع او اثبت الاجماع بما يتوقف عليه لان المثبت كونه
حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ش
لما فرغ من تزييف قول القائلين بكون الاجماع ليس بحجة شرعية بدا في اقامة الدليل على انه حجة قطعية وذكر دليلين
من الادلة الدالة على انه حجة قطعية احدهما ان الدليل القاطع دل على تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل الدليل
القاطع على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القاطع دالا على
تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الائمة المجتهدين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والتالي باطل لانا علمنا بالنقل المتواتر
انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين والمجتهدين على القطع في حكم شرعي من غير نص قاطع دال على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم
العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فان قيل لا نسلم ان العادة تحيل اجماع العدد الكثير
من العلماء على القطع من غير نص قاطع فان الفلاسفة اجمعوا على القطع بقدم العالم واليهود اجمعوا على القطع بكون الرسول عليه
السلام متنبيا وكذلك النصارى اجمعوا على القطع بذلك وليس اجماعهم عن نص قاطع اجيب بان اجماع هؤلاء المذكورين
غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثير ولا محققين في امر شرعي ولا قاطع في ذلك والعادة لا تحيل اجماع عدد الكثير
على امر غير شرعي لا على القطع من غير دليل قاطع بل تحيل اجماع الجمع الكثير على القطع في امر شرعي لا يقال الدليل
الدليل الذي ذكرتم غير صحيح لاستلزام ثبوت الشيء بنفسه او بما يتوقف على نفسه لانكم اثبتم الاجماع بالاجماع قاطع
حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع واثبتم الاجماع بشيء يتوقف ثبوته على الاجماع لان
وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الاجماع لانا نقول الدليل الذي ذكرناه هو للمثبت لكون
الاجماع حجة لا الاجماع وما اثبتنا كون الاجماع حجة ~~الاجماع وما اثبتنا كون الاجماع~~ بالاجماع والنص يتوقف
ثبوته على كون الاجماع حجة حتى يلزم ثبوت الشيء بنفسه او بما يتوقف عليه وذلك لان المثبت لكون الاجماع حجة هو ثبوت
نص قاطع وثبوت ذلك النص القاطع انما هو مستفاد عن وجود صورة من صور الاجماع لا عن كونه حجة واستفادة
ثبوت ذلك النص من تلك الصورة انما هو بطريق عادي فتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها
على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا يكون دورا لان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت
النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولا يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها

على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة
من العادة ص ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على انه قاطع والا لتعارض الاجماعان فان القاطع مقدم
فان قيل يلزم ان يكون المحتج عليه عدد التواتر ليصح الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا يضر ش الدليل الثاني على كون الاجماع
حجة وقطعيته تقريره انا علمنا بالتواتر ان العلما المحققين اجمعوا على تقديم الاجماع على النص القاطع فدل ذلك على ان الاجماع
دليل قطعي لانه لو لم يكن دليلا قاطعا لزم تعارض الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم
اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع فهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا
قاطعا لكان الاجماع الاول الدال على تقديم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقديم غير القاطع الذي هو
الاجماع على القاطع فيلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والاخر يقتضي عدم
تقديمه واما انتفا التالي فلان العادة تقضي بامتناع وقوع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء
المحققين فان قيل كل واحد من الدليلين الدالين على كون الاجماع حجة وقطعيته يقتضي ان يكون الاجماع المحتج
على كونه حجة ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ليصح كل واحد من الدليلين ذلك اي كون المجمعين عدد التواتر
اما الاول فلان العادة انما تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع اذا
كان عددهم عدد التواتر واما الثاني فلان العادة انما تقضي بامتناع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ
عددهم عدد التواتر واذا كان كذلك فلا يكون اتفاق من نقص عددهم عن عدد التواتر حجة ولا اختصاص لكونه
حجة باتفاق المجتهدين بل كل طائفة بلغ عددهم عدد التواتر فاتفاقهم اجماعا وان لم يكونوا مجتهدين اجاب
المصنف عنه بانا لا نسلم استلزام الدليلين لذلك فان العادة تحيل اجماع المحققين القطع في شرعي من غير
قاطع سوا بلغ عددهم التواتر او لم يبلغ وكذا تحكم العادة بامتناع التعارض بين اقوال جمع من العلما المحققين
سوا بلغوا عدد التواتر ام لا ولئن سلمنا لزوم ذلك الدليلين ولكن لا يضر لان اللازم حينئذ كون القاطعين بتخطئه
مخالف الاجماع والقاطعين على تقديم الاجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر لا كون اهل الاجماع
ولا ينهض نقضا ص الشافعي ويتبع غير سبيل المومنين وليس بقاطع لاحتمال في متابعته او مناصرته
او الاقتدا به او في الايمان فيصير دورا لان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله
في القياس ش لما فرغ عن الدليلين القطعيين شرع في الادلة التي ذكرها المتقدمون وزيفها ومن
جملتها ما تمسك به الشافعي رضي الله عنه وهو قوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المومنين جمع في الاية بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد فيجب ان يكون اتباع غير
سبيل المومنين حراما والا لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد لانه لا يجوز الجمع بين مباح وحرام في
الوعيد كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الما عاقبتك واذا كان اتباع غير سبيل المومنين حراما كان اتباع
سبيل المومنين واجبا والحكم المجمع عليه هو سبيل المومنين لان المراد من السبيل في الاية ما يختاره الانسان
لنفسه من قول وفعل وزيفه المصنف بان ما ذكره ليس بقاطع في وجوب متابعة الاجماع لان اتباع
سبيل المومنين عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول عليه السلام واتباعهم في مناصرته ودفع الاعدا عنه
او اتباعهم في الاقتدا بالرسول عليه السلام او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من افراده على
التعيين ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج ذلك الفرد منه واذا لم يكن قطعيا وتمسك به في كون
الاجماع حجة لزم الدور لان غاية ما في الباب انه يدل على وجوب اتباع سبيل المومنين ظاهرا والظاهر انما ثبت

كونه حجة بالاجماع فلو اثبتت كون الاجماع حجة به لزم الدور وهذا بخلاف التمسك بمثل هذا الظاهر في كون القياس حجة
كالتمسك بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه لا يوجب الدور لان التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس فلا
يلزم الدور وفيما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من لزوم الدور نظر لانه انما يلزم الدور ان لو لم يكن غير الاجماع دليلا على
ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر حجة او الاستدلال القطعي على ان الظاهر مظنون
وكل مظنون يجب العمل به قطعا لانه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما وان عمل بهما يلزم اجتماعهما وان عمل بالطرف
المرجوح يلزم خلاف صريح العقل فيتعين العمل بالمظنون ص الغزالي بقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما تواتر المعنى
لكثرتها كشجاعة علي وجود حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الاحاد ش
تمسك الغزالي رحمه الله تعالى في كون الاجماع حجة بقوله لا تجتمع امتي على الخطا من وجهين احدهما انه تظاهرت الروايات
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة عن الخطا فاشتهرت على لسان الثقات كعمر
وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم وغيرهم نحو قوله لا
تجتمع امتي على الضلالة وسالت الله ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها وقوله يد الله على الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ — وسخاوة
من شذ الى غير ذلك مما لا يحصى ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه فمجموع هذه الاحاديث المتفرقة وان لم تتواتر احادها
من حيث الالفاظ لكن تواتر معناها لكثرتها كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فانها وان لم تكن احاد الاخبار فيها متواترة — متواترة
بل يجوز الكذب على كل واحد لو جردنا النظر اليه لا يجوز على المجموع واذا كان هذا الكثير من حيث المعنى وجب ان يكون الاجماع حجة
واستحسن المصنف هذا الاستدلال من حيث انه اثبت كون الاجماع حجة بالتواتر المفيد القطعي الثاني ان الامة قرنا بعد قرن تلقوا
لعبارات هذه الاحاديث بالقبول ولم يظهر الى الان خلاف في صحة هذه الاحاديث الا ان بعضهم احتج بها في كون الاجماع حجة
وبعضهم تاولها من غير طعن في صحتها فلو لم تقم الحجة على صحتها لم تتوافق الامم في اعصار مختلفة بالتسليم لان العادة تحيل
توافق الامم في الاعصار على التسليم لما لم تقم حجة على صحته مع اختلاف الطبايع وتفاوت القرايح في الرد والقبول
وزيفه المصنف بان تلقي الامة لعبارات هذه الاحاديث بالقبول لا يخرجها عن الاحاد واذا لم يخرجها عن الاحاد لا تكون الا
ظنية والظنية لا تعتبر في المسئلة العلمية وفيه نظر لان الظني يفيد في المسئلة العلمية بعد بيان وجوب العمل بالظن ص
واستدلالهم ابدا على قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجتماع مثلهم على المظنون واجيب بمنعه في الجلي واخبار الاحاد
بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر ش هذا استدلال على كون الاجماع حجة توجيهه ان يقال ان اجماع المجمعين على الحكم يدل على
دليل قاطع يستند الاجماع اليه لان العادة تحكم بامتناع اجتماع مثل هذا الجمع الكثير من العلما المحققين على المظنون اجاب المصنف
عنه بمنع امتناع اجتماع مثلهم على المظنون عادة وذلك لانه اذا كان سند الاجماع قياسا جليا او اخبار احاد بعد علمهم
بوجوب العمل بالظاهر الذي هو المظنون لا يمتنع الاجتماع عليه بحكم العادة ص المخالف تبيانا لكل شي فردوه ونحوه غايته
الظهور وكونه شرعيا حيث لم يدل دليله واجيب بانه لم يثبت حجيته ش احتج المخالف بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى تبيانا لكل شي دل ان القران مبين لكل شي فيكون مبينا لكل شي من الاحكام الشرعية واذا كان القران مبينا للاحكام
الشرعية لم يرجع الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول فانه يدل على ان الاجماع لا يكون — هو
مرجعا بل المرجع كون الكتاب والسنة ونحو قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى الله فانه يدل على ان الاجماع لا يكون مرجعا
ولكل واحد منهما ممنوع اما الاول فلانه لا يلزم من كون القران تبيانا لكل شي ان لا يكون غيره وهو الاجماع مثلا مبينا
لبعضها وايضا يلزم ان لا يكون السنة حجة لتعين ما ذكره واما الثاني فانه يدل على ان كل واحد من الكتاب والسنة هو
المرجع عند التنازع ولا يلزم منه ان لا يكون الاجماع حجة عند التوافق وهذا لانه
عند التنازع ولا شك ان الاجماع لا يتصور عند التنازع فلم يبق من القطعي النزاع
في الثالث اجاب المصنف بان غايته هذا الدليل الظهور اي لو سلم من المنع والنقض لكان دليلا ظاهرا فلم يبق نقض بمعاذ
واما السنة فقد احتج منها بحديث معاذ رضي الله عنه حيث ساله رسول الله صلى الله عليه وسلم بم تقضي
كون الاجماع حجة قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برايي ولم يذكر الاجماع — بان
وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان الاجماع ايضا حجة لم يصوبه اجاب المصنف عنه بان الاجماع حينئذ اي في زمان الرسول عليه السلام
لم يكن حجة فلذلك لم يذكره معاذ وصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم ص مسئلة وفاق من سوى ... والمختار ان المعلل كذلك

وقيل القاضي في الاعيان وقيل يعتبر في الاصولي وقيل في الفروعي ش لما فرغ من المقدمة شرع في المسائل المسألة
الاولى في ان اهل الاجماع منهم اذا اتفق اهل العصر على حكم انعقد الاجماع ولا يعتبر فيه موافقة من سيوجد بعد
اتفاق اهل العصر وبلغ رتبة الاجتهاد في عهدهم فيعتبر موافقته عند من يشترط انقراض العصر ولا يعتبر عند
من لم يشترط وقوله من سيوجد ان حمل على الاولين صح قوله اتفاقا وان حمل على الثلاثة لم يصح الا اذا لم
يعتد بمخالفة من اشترط انقراض العصر واما ان موافقة المقلد هل يعتبر ام لا ففيه خلاف واعلم ان المجتهد
لا بد وان يكون فقيها جامعا في باب الاجتهاد والمجتهد يقابل المقلد فثبتنا ان المقلد العامي الذي لا يعلم الفروع ولا
الاصول والذي يعلم الاصول دون الفروع وبالعكس والمجتهد هو الذي يعلم الاصول والفروع اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المختار عند المصنف ان موافقة المقلد في الاجماع لا يعتبر مطلقا وقيل القاضي في الاعيان مطلقا وقيل
يعتبر موافقة المقلد الاصولي الذي لا يعلم الفروع وقيل يعتبر موافقة المقلد الفروعي الذي لا يعلم الاصول
ص لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه ش ذكر المصنف
دليلين على ان موافقة المقلد غير معتبر الاول انه لو اعتبر موافقة المقلد في الاجماع لم يتصور تحقق
الاجماع لان المقلدين لكثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها لا يمكن ضبطهم ولا يتصور توافق
كلمتهم عادة الثاني ان المقلد يجب عليه تقليد العلماء ويحرم عليه مخالفتهم فلا يكون موافقته معتبرا لان مخالفته
لا تضر الاجماع لان غاية المقلد ان يكون كمجتهد خالف اهل الاجماع وعلم عصيانه وهو المجتهد الذي لم يوجد وقت
الاجماع فانه يعلم عصيانه اذا خالف اهل الاجماع بعد انعقاد اجماعهم لان مخالفته حرام فلا تضر مخالفته
بانعقاد الاجماع فكذلك المقلد المخالف والجامع بينهما حرمة المخالفة بل المقلد اولى بان لا يعتبر لانه لم يقدر على
استنباط الاحكام من دليل بخلاف المجتهد الذي لم يوجد وقت الاجماع ص مسألة المبتدع بما يتضمن كفرا
كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبغيره بالنهاية في حق نفسه فقط ش المسألة الثانية في انه هل يعتبر
في الاجماع قول المجتهد المبتدع ام لا والمبتدع المخطي من اهل القبلة في مسائل الاصول اعلم ان المجتهد المبتدع ان كان
مبتدعا بما يتضمن كفرا اي بما يوجب الكفر لا بصريحه وهو المخطي في الاصول بتاويل يقبله للخلاف وعند بعض هو كافر وعند بعض
لا فان كفرناه فلا يعتبر موافقته في انعقاد الاجماع كالكافر والا اي وان لم نكفره فحكمه حكم المجتهد المبتدع
بغير ما يتضمن كفرا المبتدع بالفسق ونحوه اي وان كان مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب احدها
انه يعتبر موافقته مطلقا في انعقاد الاجماع حتى لا ينعقد الاجماع مع مخالفته وقد مال المصنف الى هذا المذهب
وثانيها انه لا يعتبر مطلقا اذ هو فاسق وثالثها انه يعتبر موافقته في حق نفسه دون غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة
الاجماع الذي انعقد بدونه ولا يجوز لغيره ذلك ص لنا ان الادلة لا تنهض دونه ش اقام المصنف الدليل
على ان موافقته يعتبر في انعقاد الاجماع وتقريره ان الادلة الدالة على الاجماع شاملة لهذا المجتهد المبتدع
بغير ما يتضمن كفرا فلا تنهض دونه لكونه من المجتهدين وفسقه لا يخل باهلية الاجتهاد ص قالوا فاسق فيرد
قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه ش القائلون
بان موافقته لا يعتبر مطلقا قالوا ان المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي
فانه يرد قولهما والجامع عدم التحرز من الكذب اجاب المصنف عنه بالفرق فان الكافر انما يرد قوله لانه
ليس من الامة بخلاف الفاسق فان الفسق لا يخرجه عن الامة والصبي انما يرد قوله لانه ليس من المجتهدين لقصوره عن استنباط
الاحكام بخلاف الفاسق فانه قد يكون مجتهدا لانه قد يقدر على استنباط الاحكام عن مداركها ولو سلم ان الفسق
يمنع عن قبول قوله في حق الغير للتهمة ولكن لا يمنع عن قبول قوله على نفسه لعدم التهمة فانهم اذا اجمعوا على ما يكون عليه
فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة اما اذا اجمعوا على ما يكون له فعدم موافقته يعتبر لانه بعيد عن التهمة ص مسألة

لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية ش المسألة الثالثة في ان الاجماع هل هو
مختص بالصحابة ام لا ذهب اكثر المحققين الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل ينعقد اجماع مجتهدي كل عصر وذهب
الظاهريون الى انه مختص بالصحابة ونقل عن احمد قولان احدهما ما ذهب اليه المحققون والثاني ما ذهب اليه الظاهريون ص
لنا ان الادلة السمعية الدالة على الاجماع عامة في مجتهدي كل عصر فلا وجه لاختصاص تلك الادلة بالصحابة
قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف
اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لازم في الصحابة قبل اجماعهم فوجب ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع
ش الظاهريون قالوا لو لا يعتبر اجماع غير الصحابة وذلك لان الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم من الائمة والمجتهدين قد اجمعوا
على ان ما لا قطع فيه اي كل مسألة ليست فيها نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها ولكل احد ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فلو اعتبر
اجماع غير الصحابة يلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين والثاني باطل فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو اجمع التابعون
في مسألة اجتهادية ما اختار الاجتهاد فيها بعد اجماعهم فيلزم مخالفة اجماع الصحابة لان اجماعهم على ان الاجتهاد في كل مسألة
اجتهادية جائز ويلزم تعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيها والاخر اجماعهم على انه لا يجوز الاجتهاد
فيها اجاب المصنف بان الالزام الذي ذكرتم على اجماع غير الصحابة لازم في اجماع الصحابة لان الصحابة قبل اجماعهم
على الحكم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم على ذلك الحكم لا يجوز فيه الاجتهاد فيلزم مخالفة اجماعهم
وتعارض الاجماعين فيما لا قاطع فيه ليس على الاطلاق والا يلزم الالزام المذكور بل وجب ان يكون اجماعهم مشروطا
بعدم الاجماع بعده على الحكم لان شرط الاجماع الاول فلا يلزم التعارض بين الاجماعين ولا مخالفة اجماع الصحابة ص
قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب بتقييد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبره ش هذا
دليل اخر للظاهريين توجيهه ان يقال لو اعتبر اجماع غير الصحابة من التابعين وغيرهم لاعتبر مع مخالفة
الصحابة لانه اذا جاز اجماع غير الصحابة مع عدم قول الصحابة جاز مع مخالفة بعضهم والتالي باطل لانه لا
ينعقد الاجماع مع سبق خلاف اجيب عنه بان الاجماع لا يتحقق مع تقدم المخالفة عند من يعتبر في
صحة الاجماع عدم مخالفة من سبق تحققه فيكون الملازمة ممنوعة ويتحقق الاجماع مع سبق خلاف عند من لا
يعتبر في صحة الاجماع عدم سبق الخلاف فحينئذ يكون استثناء التالي ممنوعا ص مسألة لو ندر المخالف
مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعا لان
الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف ش المسألة الرابعة في ان اتفاق
الاكثر على حكم مع مخالفة الاقل هل ينعقد اجماعا ام لا فقال اكثر الاصوليين لو خالف بعض المجتهدين ولو
كان مجتهدا واحدا مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول في الفرائض وكاجماع غير ابي موسى على ان النوم ينقض
الوضوء لم يكن اجماعا قطعا اي حجة قطعية وخالفهم فيه ابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر
الرازي واختار المصنف مذهب الاكثر واحتج عليه بان مخالفة الاكثر مع مخالفة الاقل ليس باجماع قطعا لان الادلة
الدالة على ثبوت الاجماع لا تتناول اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل اذ لفظ الامة والمؤمنين يفيد العموم فتخصيصه
بالبعض دون بعض تخصيص بحكم ثم القائلون بكونه ليس باجماع قطعا اختلفوا في انه هل يكون حجة ام لا فقال قوم لا وقال
الاخرون نعم واختار المصنف القول الاخر وقال والظاهر انه حجة لان احد القولين لا بد وان يكون حقا ويبعد ان يكون قول
الاقل راجحا اذ الغالب ان الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا ولان قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يدل على رجحان
قول الاكثر واذا كان راجحا وجب العمل به والا يلزم الترك بالدليل الراجح والعمل بالمرجوح وهو باطل ص مسألة
التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم ش المسألة الخامسة اختلفوا
في انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي المجتهد الذي ادركهم فذهب اكثر الاصوليين الى ان التابعي المجتهد يعتبر موافقته في اجماع
الصحابة واختاره المصنف وذهب طائفة الى انه لا يعتبر قوله

في اجماع الصحابه لم ينعقد اجماعهم مع مخالفته هذا اذا كان التابعي مجتهدا وقت اجماعهم واما اذا بلغ رتبة الاجتهاد
بعد اجماع الصحابه فهو مبني على خلاف انقراض العصر فمن يشترط في انعقاد الاجماع انقراض العصر يعتبر موافقته في اجماع
الصحابه ومن لم يشترط لا يعتبر موافقته والدليل على ان اجماع الصحابه **لا ينعقد** مع مخالفة من ادركهم من التابعي
المجتهد وقت الاجماع ما تقدم وهو ان الدليل الدال على انعقاد الاجماع لا ينهض دونه لان الصحابه بدونه بعض المومنين
ولا يكون اتفاق بعض المومنين اجماعا ص واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب
وشريح والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة
في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب
بالتزام تسويغهم مع اختلافهم ش استدل على المذهب المختار بانه لو لم يعتبر قول التابعي المجتهد في اجماع الصحابه
لم يسوغ الصحابه اجتهاد التابعين في وقائع حدثت في عصرهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان قول
التابعي اذا لم يعتبر لما ساغ للصحابه تجويزه والرجوع اليه واما بيان التالي فلان الصحابه اعتبروا اجتهاد
التابعين الموجودين في عهدهم في وقائع من غير نكير كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وابي وائل
والشعبي وابن جبير فان شريحا خالف عمر وعليا رضي الله عنهما في احكام ولم ينكرا عليه وسيل الحسن
علي رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا الحسن البصري وربما سيل انس عن شي فقال سلوا مولانا الحسن
فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسيل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السايل بجوابه
فتابعه وسيل ابن عمر عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن
انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهما في عدة الزوجة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين اي لو
مات زوج الحامل فعدتها للوفاة ابعد الاجلين من وضع الحمل وانقضاء اربعة اشهر وعشر فقلت انا بالوضع اي عدة الحامل
للوفاة بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي وسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة وابو سلمة كان تابعيا
واما امثال هذه الروايات فكثيرة لا تعد ولا تحصى اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الصحابه اعتبروا اجتهادهم فيما
انعقد اجماع الصحابه عليه بل اعتبروا اجتهادهم فيما هو المختلف فيه والصور التي نقلتموها انما هي صور وقع الخلاف
فيها بين الصحابه ولا يلزم من اعتبار قولهم في صور الخلاف اعتبار قولهم في الاجماع ص مسئلة اجماع المدينة
من الصحابه والتابعين حجة عند مالك رحمه الله تعالى وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصحيح التعميم ش المسئلة السادسة اختلف الايمة في ان اجماع اهل المدينة
وحدها من الصحابه والتابعين هل هو حجة ام لا فذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة ونقل عن مالك انه حجة ولما كان
حمل هذا النقل على ظاهره مستبعدا قيل ان هذا النقل محمول على ان رواية اهل المدينة متقدمة على رواية غيرهم
وقيل انه محمول على ان اجماع اهل المدينة على المنقولات المستمرة اي المتكرر وقوعها كالاذان والاقامة حجة حتى انهم لو
اجمعوا على ان الاقامة فرادى كان حجة ولو اجمعوا على ما لا يتكرر وجوده لا يكون حجة والصحيح عند المصنف
التعميم اي ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة سواء كان على المنقولات المستمرة او غيرها حجة ص لنا ان
العادة تقضي بان هذا الجمع المحصور من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح ش احتج المصنف
على ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة على التعميم بان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع من العلماء المحصورين اي غير المنتشرين
في الاقطار اللاحقين بالاجتهاد بسبب مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل وعرفانهم باحوال الرسول لا يجمعون
على حكم من الاحكام الا عن متمسك راجح واذا كان متمسك اجماعهم راجحا يكون حجة لان العمل بالراجح واجب ص
فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر
كاف فيما تقدم ش هذا اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه توجيه الاعتراض ان يقال

لانسلم

لا نسلم ان العادة تقضي بان متمسك مثل هذا الجمع راجح فانه يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع بعض اهل
المدينة على ذلك المتمسك تقرير الجواب ان يقال العادة تقضي باطلاع الاكثر عددا وتحققه على المتمسك الراجح
والاكثر كاف في كون قولهم حجة وان لم يكن كافيا في كون قولهم اجماعا قطعا كما تقدم من ان مخالفة النادر
للاكثر لا تمنع ان يكون اتفاق الاكثر حجة وفيما ذكره المصنف نظر فان العادة كما تقضي بان متمسك اهل المدينة
بسبب اتصافهم بتلك الصفات المذكورة راجح كذلك تقضي بان متمسك غيرهم اذا كانوا على الصفات المذكورة راجح
فلا وجه لتخصيص اجماع اهل المدينة بكونه حجة والحق ان العبرة بقول الجميع ولا مدخل للمكان في كون اجماع
اهله حجة ص واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد وبتشبيه عملهم بروايتهم ورد بانه تمثيل
لا دليل مع ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد ش استدل على مذهب مالك بوجهين احدهما قوله عليه
السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد وطيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة وقوله عليه
السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها اي ينضم اليها ويجمع بعضه الى بعض فيها ووجه التمسك بالاول
ان الخطا خبث فيكون منفيا عن اهل المدينة فيكون اجماعهم حجة وبالثاني انه يدل على ان المدينة مستقر الاسلام وملجاه
فيكون اجماع اهلها حجة اجاب المصنف بان هذا الاستدلال بعيد فان الحديث الاول ورد لطايفة كرهوا الاقامة
بالمدينة فيكون نفي الخبث اشارة الى نفي تلك الطايفة لا الى نفي الخطا ولانه لا يدل على ان اجماع اهل المدينة دون
غيرهم حجة ولان الخبث لا يمكن حمله على الخطا بطريق العموم لانا نقطع بخطا بعض اهل المدينة واذا لم يفد العموم لم يكن
حجة والحديث الثاني لا يدل الا على فضل المدينة ولا يلزم منه ان قول اهلها بدون غيرهم حجة الوجه الثاني ان رواية
اهل المدينة متقدمة اي راجحة على رواية غيرهم فيكون عملهم اي اجتهادهم متقدما اي راجحا على اجتهاد غيرهم
قياسا عليهم فيكون اجماعهم حجة اجاب المصنف بان قياس اجتهادهم على الرواية تمثيل لا دليل فيه فيكون
لانه يكون مجردا عن الوصف الجامع فلا يكون مفيدا على ان الفرق بين الرواية والاجتهاد قائم فان الرواية
ترجح بكثرة الرواة بخلاف الاجتهاد فانه لا يرجح بكثرة المجتهدين ص مسئلة لا ينعقد الاجماع
باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالايمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر
عند الاكثرين عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي قلنا يدل على
اهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميرا ش المسئلة
السابعة ذهب الجمهور الى انه لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم اعني عليا والحسن والحسين وفاطمة رضي الله
عنهم خلافا للشيعة وعند الاكثرين انه لا ينعقد الاجماع بالايمة الاربعة اي ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله
عنهم خلافا لاحمد في احدى روايتيه ولا ينعقد ايضا الاجماع بابي بكر وعمر رضي الله عنهما وحدهما عند الاكثرين لتاتي المطالب
الثلثة ما تقدم من ان دلايل الاجماع لا تدل الا على حجية قول جميع الامة وهو لا ينحصر فيهم فلا ينعقد الاجماع بهم احتجت
الشيعة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس فيجب ان يكون اهل البيت مطهرا عنه واذا
كان اهل البيت مطهرا عن الخطا يكون اجماعهم حجة وقوله عليه السلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي والجواب عن الاول ان المراد من اهل البيت في الاية ازواج الرسول عليه السلم لان ما قبل الاية وما بعدها
خطاب معهن والجواب عن الثاني ان الخبر من باب الاحاد وعند الشيعة لا يجوز العمل به ولئن سلمنا جواز العمل به
لكن يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة وكل مسلم ... فلم ان قول العترة وحدها حجة والقايلون بانعقاد الاجماع بالايمة
الاربعة والاجماع بالشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عنهما ان كل واحد لا يدل الا على ان الايمة الاربعة
والشيخين اهلية اتباع المقلدين لهم لا على ان اجماعهم حجة وايضا معارض بمثل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم
عن الحميرا مع ان قول كل واحد من الصحابه رضي الله عنهم وقولها ليس بحجة ص مسئلة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثرين

دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فيصلح حجة لمضمون السمعي وقيل لا لمعنى الاجتماع ش المسلة الثامنة في انه هل
يشترط ان يبلغ اهل الاجماع عدد التواتر ام لا فمن اخذ الاجماع من دليل العقل واسنده الى امتناع الخطا بحكم العادة يلزمه الاشتراط
والذين اسندوا الى السمع فقد اختلفوا فيه فعند الاكثر منهم انه لا يشترط واحتجوا بان دليل السمع على حجية الاجماع
مثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا عام يشمل عدد التواتر ودونه
لان الامة والمومنين اعم منهما ولم يظهر مخصص فيجرى على عمومه وعند بعض منهم يشترط عدد التواتر لانهم اذا لم
يبلغوا عدد التواتر لم يعلم قولهم فضلا عن اجماعهم على حكم وهذا الاسناد فاسد لانه يعلم ذلك بقولهم بقوله عليه السلام
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يبق على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق حتى
اذا بقي الا واحد فاما اذا لم يبق والعياذ بالله غير واحد فهل يكون قوله حجة فيه خلاف فعند بعض حجة لان مضمون الدليل
السمعي دال على قول الامة حجة والامة قد تطلق على الجماعة وتطلق على الواحد لقوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقيل ليس بحجة لان
الاجماع لا يتصور عند الاجماع واقل ما يقع فيه الاجتماع اثنان فصاعدا والمذهب الثاني اظهر لان الامة لا تطلق
على الواحد الا مجازا والاصل عدمه ص مسلة اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكره احد قبل استقرار المذاهب
فاجماع او حجة وعن الشافعي رضي الله عنه ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وعن الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة
ان كان فتيا لا حكما ش المسلة التاسعة اذا ذهب واحد من المجتهدين الى حكم صورة قبل استقرار المذاهب على حكم
تلك الصورة والمجتهدون عرفوا بان ذلك الحكم صدر عن ذلك المجتهد ولم ينكر ذلك الحكم احد فهو اجماع قطعي ان علم ان سكوتهم
عن رضى والا فحجة هذا هو المختار عند المصنف ونقل عن الشافعي رضي الله عنه انه ليس اجماعا ولا حجة ونقل عنه ايضا خلافه
وهو انه حجة لا اجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع بشرط انقراض العصر المجتهدين وعدم انكارهم عليه وعن ابي هريرة من اصحاب
الشافعي انه اجماع ان كان فتيا ليس حكما من حاكم ص لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر
فينتهض دليل السمعي ش ما فرغ من ذكر المذاهب شرع في اقامة الدليل على المختار وتقريره ان سكوت اهل العصر من المجتهدين
ظاهر في موافقتهم ايا من الحكم اذا احتمال الموافقة راجح لان سكوت جميعهم من غير موافقة بعيد عادة فيكون سكوتهم
الظاهر كقولهم الظاهر لانه صار السكوت الدال على الموافقة ظاهرا بمنزلة قولهم الدال على الموافقة ظاهرا فينتهض
دليل السمع على كونه اجماعا ظاهرا وهو اما ان علمت موافقتهم بالحس او لا فان علمت كان اجماعا قطعيا والا كان حجة لان
العمل بالظاهر واجب ص المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فوقر او وقر او هاب فلا اجماع
ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت ش قال المخالف وهو القائل بما نقل عن الشافعي اولا
يحتمل ان يكون سكوت من سكت لانه لم يجتهد بعد او وقف في حكم تلك المسلة لانه اجتهد ولم يصل الى الحكم او خالف
ما افتى به المجتهد في اجتهاده الا انه تروى اي تفكر في طلب وقت يتمكن من اظهار الخلاف او وقر القائل بلا انه اعتقد
ان كل مجتهد مصيب فترك الانكار عليه او هاب القائل لانه علم انه اذا انكره لم يلتفت اليه كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
في سكوته عن العول في حيوة عمر رضي الله عنه كان رجلا مهيبا فهبته ومع هذه الاحتمالات لا يكون احتمال الموافقة راجحا
اجاب عنه بان هذه الاحتمالات وان كانت قادحة في احتمال الموافقة لكنه خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت
عما افتى به احد اذا لم يكن موافقا لهم وفي هذا الجواب نظر لان عادتهم ترك السكوت عند مخالفتهم لما افتى به عند التمكن
من ترك السكوت ومع بعض هذه الاحتمالات لا يتصور التمكن من ترك السكوت ص الاخر دليل ظاهر لما ذكرناه س
قال الاخر وهو القائل بما نقل عن الشافعي ثانيا سكوت المجتهدين عند عرفانهم بحكم ذلك المفتي دليل ظاهر على موافقتهم لما ذكرنا
من رجحان احتمال الموافقة فيكون حجة لا اجماعا قطعيا ولما كان هذا المذهب موافقا لما ذهب اليه المصنف لم يجب عنه
ص الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم واجيب بان الفرض
قبل استقرار المذهب واما اذا لم يكن فليس بحجة عند الاكثر ش قال الجبائي هذه الاحتمالات التي ذكرها القائل بكونه
يكون ليس اجماعا ولا حجة وان كانت قوية لكن شرط انقراض عصر المجتهدين يضعفها فيكون عند انقراض العصر احتمال
الموافقة راجحا فيكون اجماعا وفيه نظر فانه يجوز ان يبقى بعض الاحتمالات الى انقراض العصر وقال ابن ابي هريرة ان العادة
تقضي بان ترك الانكار في الفتيا للموافقة ظاهرا بخلاف ترك

الانكار

الانكار في حكم الحاكم فانه قد يحضر الفقها مجالس الحكام ويشاهدون خطأهم في الاحكام ويتركون الانكار عليهم
لمهابتهم او لغير ذلك اجاب المصنف عنه بان الغرض قبل استقرار المذاهب واذا لم يستقر المذهب يجوز انكار
قول الحاكم لجواز ان يكون قول المفتي فلم يكن بينهما فرق واعلم ان هذه المذاهب فيما اذا افتى واحد وعرف الباقون
اي انتشر قوله بين اهل العصر واما اذا لم ينتشر قوله بين اهل العصر فليس بحجة عند الاكثر لاحتمال ان لا يكون للباقين
قول في ذلك الحكم لعدم خطور هذا الحكم ببالهم او يكون لهم قول مخالف لما افتى به او يكون لهم قول موافق له
وهذه الاحتمالات سوا لا ترجيح لاحتمال الموافقة على الاخرين فلا يكون حجة فقوله واما اذا لم ينتشر عطف على
قوله وعرفوا به في اول المسلة ص مسلة انقراض العصر غير مشترط عند المحققين وقال احمد وابن فورك
يشترط وقيل في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس س المسلة العاشرة اذا اتفقت كلمة المجتهدين
ولو في لحظة انعقد الاجماع ولم يشترط انقراض العصر عند المحققين وقال احمد وابن فورك انقراض العصر شرط لانعقاد
الاجماع وقيل يشترط انقراض العصر في الاجماع السكوتي وهو الذي افتى واحد من المجتهدين بالحكم وعرفه الباقون ولم
ينكروا عليه وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط في انعقاده انقراض العصر والا فلا ص
ن دليل السمع احتج المصنف على مذهب المحققين بدليل السمع فانه يدل على ان اتفاق الامة حجة مطلقا من غير تقييده
بانقراض عصرهم ومتى لم يقيد فيجري على العموم لان الاصل عدم التقييد ص واستدل بانه يودي الى عدم الاجماع
للاحق واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين فلا مدخل للاحق س استدل على مذهب المحققين بانه لو اشترط
انقراض عصر المجمعين لما تحقق اجماع ابدا والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو اجمع الصحابة
مثلا ولحقهم التابعي قبل انقراض عصرهم يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم ضرورة عدم انقراض عصرهم وح لا يخلو اما ان يوافقهم
التابعي او لا فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعي يجوز له مخالفتهم
ايضا لانه لم ينعقد بعد اجماعهم فان خالفوا لم يكن الاجماع اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع ابدا اجاب
المصنف عنه بان المراد من انقراض العصر انقراض عصر المجتهدين الاولين وهم المجتهدون المتفقون عند حدوث الواقعة
لا انقراض عصر من يتجدد بعدهم فاذا انقرض عصر المجمعين الاولين ولم يظهر خلاف منهم ولا من التابعي المدرك عصرهم
انعقد الاجماع ولم يوثر حدوث تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الاولين هذا ان قلنا فائدة اشتراط انقراض العصر
اعتبار موافقة من ادرك عصر المجمعين الاولين بانه جامعهم كما هو المختار عند بعض المشترطين وان قلنا ان فائدة الاشتراط
جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور دليل او تحصيل اجتهاد كما هو المختار عند احمد لا اعتبار موافقة من سيوجد
في اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد اجماع المجمعين الاولين عند انقراض عصرهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا يوثر مخالفة
من ادرك عصرهم من التابعين ص قالوا يستلزم الغا الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعد تسليم تقديره فلا
اثر له مع القاطع قالوا انقرضوا س القائلون باشتراط انقراض العصر قالوا لو لم يشترط انقراض العصر لزم الغا الخبر
الصحيح المخالف للاجماع على تقدير اطلاعهم عليه والتالي باطل والا يلزم استمرارهم على الخطا مع ظهور دليل صحيح مخالف له
يلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بان الغا الخبر الصحيح انما يلزم ان لو كان الخبر الصحيح مجمعا واطلعوا عليه
وهو بعيد لان اجماعهم وانفاقهم على الحكم بعد البحث والتفتيش فلو كان الخبر الصحيح موجودا اطلعوا عليه عند البحث والتفتيش
وبتقدير وجوده واطلاعهم عليه بعد الاجماع لا اثر لذلك الخبر لانه ظني والاجماع قطعي والظني لا اثر له مع القاطع كما لو
انقرض عصر اهل الاجماع فاطلع اهل العصر الثاني على الخبر الصحيح المخالف للاجماع فانه لا اثر للخبر بالاتفاق ص
قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع س المشترطون قالوا
ايضا لو لم يشترط انقراض العصر لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده والتالي باطل فانه لا حجر على المجتهد اذا تغير
اجتهاده ان يرجع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه اذا لم يشترط انقراض العصر وانعقد الاجماع عن اجتهاده
فلو اراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده من الاجماع لمنع منه اجاب بمنع انتفاء التالي فان منع المجتهد عن الرجوع
عن اجتهاده واجب لعصمة الاجماع فان المجتهد انما يجوز رجوعه عن اجتهاده اذا لم ينعقد الاجماع واما اذا انعقد فلا

ص قالوا ولو لم يعتبر مخالفته لم يعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامه قلنا قد التزمه بعض والفرق ان هذا قول بعض من وجد من الامه فلا اجماع س المشترطون قالوا ايضا لو لم يعتبر مخالفة المجتهد الموجود في عصر المجمعين سواء كان المخالف من المجمعين او من المحدثين بعد اجماعهم في عصرهم لم يعتبر مخالفة من مات والتالي باطل بالاتفاق فيكون باطلا المقدم بيان الملازمه ان المجتهد الموجود في عصرهم انما لم يعتبر مخالفته لان المجمعين كل الامه وفي الفصل الامه غير جايزه وهذا المعنى بعينه موجود في صوره مخالفة من مات فان الباقين بعد موته كل الامه اجاب او لا بمنع انتفا التالي فانه قد التزم بعض الاصوليين عدم اعتبار مخالفة من مات بناء على ان الباقين كل الامه وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه فان قول المجمعين في المقيس قول كل الامه لانه عند اتفاقهم لم يكن غيرهم موجودا فيكون قولهم اجماعا بخلاف المقيس عليه فانه قول بعض من وجد من الامه فان عند اتفاقهم يكون غيرهم موجودا فلا يكون قولهم اجماعا ص مسله لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم الخطا ولانه مستحيل عاده س المسله الحاديه عشر ذهب المحققون الى انه لا يحصل الاجماع الا عن مستند سوا كان دليلا او اماره وقال قوم يجوز صدور الاجماع من غير مستند لا يستلزم الاجماع الخطا لان القول في الدين من غير دليل واماره خطا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انه يستحيل عاده اتفاق الجمع الكثير من العلما المجتهدين على حكم من غير ان يكون لهم مستند ص قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فايده قلنا فايدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب ان يكون عن غير دليل ولا فايده س القايلون بجواز تحقق الاجماع من غير مستند قالوا لو كان انعقاد الاجماع عن دليل لم يكن للاجماع فايده لانه حينئذ يكون ذلك الدليل حجه على الحكم والتالي باطل بالاتفاق اجاب عنه بان فايدته سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهدين وحرمة مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاد الاجماع فان هذه الفوايد لا تحصل من المستند بل من الاجماع وايضا ما ذكرتم غير صحيح لانه يوجب ان يكون الاجماع ابدا عن غير دليل والا يلزم عدم الفايده للاجماع ولا قايل به ص مسله يجوز ان يجمع عن قياس ومنعه الظاهريه الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامه ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج س المسله الثانيه عشره القايلون بعدم جواز انعقاد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز الاجماع عن قياس فذهب الاكثرون منهم الى انه يجوز ان يجمع عن قياس ومنعه الظاهريه وابن جرير جواز الاجماع عن قياس ومنع بعض المجوزين وقوع الاجماع عن قياس لنا جواز الاجماع عن القياس قطعي كجواز الاجماع من غير القياس من المنصوص لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال والظاهر وقوعه كامامه ابي بكر فان الصحابه اثبتوا امامه ابي بكر رضي الله عنه بالقياس على تقديم الرسول عليه السلام اياه في الصلاه ثم اجمعوا عليها ولذا اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه واجمعوا على اراقة نحو الشيرج من المايعات اذا وقعت فيه فاره بالقياس على السمن وانما قال والظاهر الوقوع لاحتمال ان يكون هذه الاجماعات صدرت عن النصوص ولم ينقل الينا ص مسله اذا اجمع على قولين واحداث قول ثالث منعه الاكثر كوطي البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث وفي الجد مع الاخ قيل المال كله له وقيل المقاسمه فالحرمان ثالث وفي النيه في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وفي الفسخ بالعيوب الخمسه قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وفي ام مع زوج او زوجه واب قيل ثلث الكل وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر وكالجد وفي الطهارات والا فجايز لفسخ النكاح ببعض وفي الام فانه يوافق في كل صوره مذهبا ش المسله الثالثه عشر اذا اجمع اهل العصر على قولين مختلفين في مسله واستقر راي جميعهم فيها على المذهبين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا منعه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفيه وبعض الشيعه وبعض الظاهريه مطلقا وذلك كما اذا وطي المشتري الجاريه البكر ثم وجد بها عيب فقيل ان وطي الجاريه يمنع ردها وقيل ترد الجاريه مع ارش البكاره فالقول بردها مجانا اي بلا ارش قول ثالث وكالجد مع الاخ في الميراث قيل المال كله للجد وقيل المقاسمه اي يقسم المال بينهما مناصفه فالقول بحرمان الجد قول ثالث وكالنيه في الطهارات قيل تعتبر في جميعها اعني الوضوء والغسل والتيمم وقيل تعتبر في البعض منها وهو التيمم فالقول بتعميم النفي قول ثالث وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسه التي هي البرص والجذام

والجنون والجب والعنه في الزوج والثلاثه الاول مع الرتق والقرن في الزوجه فقيل يفسخ بها اي بالعيوب الخمسه وقيل لا يفسخ بشي منها فالقول بالفرق وهو الفسخ ببعض دون بعض قول ثالث وكالابوين مع زوج او زوجه في الميراث قيل للام ثلث جميع المال وقيل ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج او الزوجه للام فالقول بالفرق وهو ان يكون للام ثلث المال كله في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصوره الاخرى قول ثالث ثم قال المصنف والصحيح في هذه المسله التفصيل اي ان كان القول الثالث يرفع ما اتفق القولان عليه فهو ممنوع كوطي البكر فان القول الثالث وهو الرد مجانا يرفع ما اتفق عليه لانهما اتفقا على امتناع الرد من غير ارش وكالجد مع الاخ فان القول الثالث وهو حرمان الجد يرفع ما اتفق عليه فانهما قد اتفقا على عدم حرمان الجد وكالطهارات فان القول الثالث وهو نفي التعميم يرفع ما اتفق عليه لانهما قد اتفقا على اشتراطها في البعض والا اي وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفقا عليه فهو جايز كفسخ النكاح فان القول الثالث وهو الفسخ ببعض العيوب دون بعض لم يكن رافعا لما اتفقا عليه فانه يكون موافقا لكل من القولين في صوره وكالام فان القول الثالث وهو ان للام ثلث جميع المال في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصوره الاخرى موافق في كل من الصورتين مذهبا ص لنا ان الاول مخالفة الاجماع فيمنع بخلاف الثاني قالوا وقيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل ويصح لم يمتنع يقتل ولا يصح وعكسه بالاتفاق س احتج على التفصيل الذي هو الصحيح بان الاول وهو القول الثالث الرافع لما اتفق عليه مخالفة الاجماع فيكون ممنوعا لان خرق الاجماع غير جايز بالاتفاق بخلاف الثاني وهو القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفق عليه فانه لا يكون مخالفة الاجماع فلا يكون ممنوعا عنه فان القول بالفسخ في بعض العيوب الخمسه دون البعض لم يكن رافعا لما اتفق عليه فلا يكون ممنوعا قالوا وقيل مثلا لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغايب فان القول الثالث وهو ان يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب او عكسه اي لا يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغايب لم يمنع بالاتفاق لانه لم يرفع ما اتفقا عليه بل يكون موافقا لكل من القولين في مسله دون الاخرى ص قالوا فصلوا ولم يفصلوا فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول فيما وافقه بحدوث الا اثر وهم المانعون مطلقا قالوا القول الثالث فصل بين العيوب الخمسه مثلا ولم يفصلوا واحد من الفريقين فيكون القول بالفصل مخالفا للاجماع اجيب بان الفريقين لم يقولوا بالفصل وعدم القول بالفصل ليس قولا بنفي الفصل لانه لو كان عدم القول بالفصل قولا بنفي الفصل امتنع القول بكل واقعه متجدده لم يكن فيها قول لمن سبق لان عدم القول قول بالعدم فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع ويحقق ما ذكرنا من ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدم الفصل بمسلتي الذمي والغايب حيث جوز فيهما الفصل وان لم يقل واحد من الفريقين بالفصل فلو كان عدم القول بالفصل مستلزما للقول بعدم الفصل لم يجمعوا على جواز التفصيل في المسلتين ص قالوا يستلزم تخطيه فريق وهم كل الامه قلنا الممتنع تخطيه كل الامه فيما اتفقوا عليه س المانعون من احداث القول مطلقا قالوا ايضا القول بالفصل يستلزم تخطيه كل من الفريقين لان القول الثالث مخالف لكل من الفريقين في بعض ما ذهبوا اليه وتخطيه كل من الفريقين تخطيه لكل الامه لان الفريقين كل الامه وتخطيه كل الامه غير جايز للدلايل السمعيه الداله على عصمة الامه عن الخطا اجاب بان تخطيه كل الامه كيف يكون بتخطيه بعضهم في امر وتخطيه البعض الاخر في غير ذلك الامر غير ممتنع بل الممتنع تخطيه كل الامه فيما اتفقوا عليه والقول بالفصل لم يستلزم تخطيتهم فيما اتفقوا عليه ص الاخرا ختلافهم دليل على انه اجتهاديه قلنا ما حاصله منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل ما لم يتقرر اجماع مانع منه قلنا س القايلون بجواز احداث قول ثالث مطلقا قالوا اختلافهم في المسله دليل على ان المسله اجتهاديه والمسله الاجتهاديه يجوز فيها الاجتهاد الى احداث القول الثالث نشا من الاجتهاد فيجوز الاخذ به اجاب بان ما منعناه من احداث القول الثالث فيه كالرد مجانا لم يختلفوا فيه حتى يجوز الاجتهاد فيه والاخذ بما ادى اليه الاجتهاد ولئن سلمنا انه مختلف فيه لكن الاختلاف انما يكون دليلا لجواز الاجتهاد ما لم يتقرر اجماع مانع من الاجتهاد والمجتهدون لما اتفقوا على القولين انعقد الاجماع على عدم الرد مجانا فلم يجز الاجتهاد فيه بعد ص

قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئلة الام مع زوج واب بقول ابن عباس وعلى اخر قلنا لانه
في العيوب الخمسه فلا مخالفة للاجماع ش القايلون بجواز احداث قول ثالث مطلقا قالوا لو كان احداث القول الثالث
ممتنعا لانكر اذا وقع لان عادة المجتهدين انكار ما يكون منهيا عنه والتالي باطل لان الصحابه اختلفوا في مسئلة زوج
او زوجه وابوين فقال ابن عباس للام ثلث جميع المال في الصورتين والباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج
والزوجه واحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين في صورة الزوج للام ثلث جميع المال وفي صورة الزوجه للام
ثلث الباقي وعكس تابعي اخر وقال للام في صورة الزوجه ثلث جميع المال وفي صورة الزوج ثلث الباقي ولم ينكر احد اجاب
بانه انما لم ينكر احد لان هذه المسئله في العيوب الخمسه لان القول الثالث فيها لا يكون رافعا لما اتفق عليه ص مسئله
يجوز احداث دليل اخر او تاويل اخر عند الاكثر لانه لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتاخرون يستخرجون
الادله والتاويلات ش المسئلة الرابعة عشره اذا استدل اهل الاجماع بدليل او تاويل ثم هل يجوز لمن بعدهم
احداث دليل اخر او تاويل اخر فان كان الدليل الاخر او التاويل الاخر قادحا في دليل اهل الاجماع او تاويلهم لم يجز بالاتفاق
وان لم يكن قادحا يجوز احداثه عند الاكثر واحتجوا عليه بوجهين الاول ان احداث الدليل الثاني او التاويل الثاني
لم يكن مخالفا لما اجمعوا عليه فجاز احداثه الثاني انه لو لم يجز احداث الدليل الاخر او التاويل لانكر السلف اذا وقع لان
عادتهم انكار ما لا يجوز والتالي باطل لانه لم يزل المتاخرون يستخرجون الادله والتاويلات ولم ينكر احد ص
قالوا اتبع غير سبيل المومنين قلنا ما وافقوا فيما اتفقوا والا لزم المنع في كل متجدد ش المانعون قالوا احداث دليل
اخر او تاويل اخر سكت عنه اهل الاجماع اتباع لغير سبيل المومنين فلا يجوز اجاب بان سبيل المومنين في الايه ما اتفقوا
فيما اتفقوا عليه فيكون اتباع غير سبيل المومنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه لا احداث ما سكتوا عنه وانما اول
سبيل المومنين بما اتفقوا عليه لانه لو لم يؤول بذلك واجري على العموم لزم المنع في كل متجدد سكت عنه المتقدمون ص
قالوا يامرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه ش المانعون قالوا
ايضا قوله تعالى يامرون بالمعروف وينهون خطاب مشافهه فلا يتناول الا اهل العصر الاول فوجب ان يكونوا امرين
بكل معروف لان اللام للاستغراق وكل ما لم يامروا به لم يكن معروفا بل منكرا فالدليل الاخر والتاويل الاخر لم يامروا به
فيكون منكرا والمنكر لا يجوز احداثه اجاب بانه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يقتضي نهيهم عن كل
منكر لان اللام للاستغراق فلو كان الدليل الاخر والتاويل الاخر منكرا لنهوا عنه ص مسئله اتفاق العصر الثاني
على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري واحمد والامام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجه والحق
انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زال وفي الصحيح ان عثمن كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا ش
المسئلة الخامسة عشره اذا اختلف اهل العصر الاول في مسئلة على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار احد القولين مذهبا
لبعض والاخر مذهبا للباقين هل يمتنع ان يتفق اهل العصر الثاني على احد القولين ام لا قال الاشعري واحمد وامام الحرمين
والغزالي يمتنع وقال بعض اصحاب الشافعي وابو حنيفه والمعتزله يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم انه ليس بحجه وقال
الاخرون انه حجه ثم قال المصنف والحق ان اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين بعيد الا في المختلف القليل وذلك لان اتفاق
اهل العصر الثاني على احد القولين لا يكون الا عن دليل قاطع او جلي والعاده تمنع عدم اطلاع الاكثر على القاطع او الجلي اما اذا
كان المختلف قليلا فلا تمنع العاده عدم اطلاع القليل على القاطع او الجلي مثال ما اذا كان المخالف قليلا اختلاف الصحابه
في بيع ام الولد على قولين فذهب الاكثرون منهم الى عدم الجواز والاقلون الى الجواز ثم اجمع التابعون على عدم الجواز ولذا اختلفوا
على قولين في نكاح المتعه وهو ان ينكح الرجل المراه الى مده فاذا انقضت بانت منه فذهب الاكثرون الى عدم جوازه والاقلون
الى جوازه وفي الخبر الصحيح ان عثمن رضي الله عنه كان ينهى عن المتعه هكذا قال البغوي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق العاده
التابعين ص الاشعري يعني بامتناعه امتنع بمنع العاده وبالوقوع ش قال الاشعري العاده تقضي بامتناع
اتفاق العصر على احد القولين لامتناع تطابق الاراء على احد القولين دون الاخر مع ان لكل منهما دليلا اجاب بانا الحرح
نمنع ان العاده تقضي بامتناعه وذلك لانه يجوز ان يكون سند احد القولين جليا فيصير الجميع اليه وايضا مثل هذا الاتفاق
واقع لما ذكرنا فلا يكون ممتنعا

ص قالوا لو وقع لكان حجه فيتعارض الاجماعان لان استقرار خلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما
واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع قالوا لم يستقر خلافهم ش القايلون بالامتناع
قالوا لو وقع اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين لكان حجه للدلايل السمعيه الداله على عصمة الامه عن اجماع
الخطا ولو كان حجه لتعارض الاجماعان احدهما اجماع العصر الاول على تسويغ كل من القولين لان استقرار
اختلافهم على القولين يدل على اجماعهم على تسويغ كل منهما والثاني اجماع اهل العصر الثاني على احد القولين فانه عدم
يدل على عدم تسويغ القول الاخر اجاب عنه بمنع الاجماع الاول فانا لا نسلم ان اختلافهم على القولين دليل اجماعهم
على جواز الاخذ بكل منهما لان احد القولين لا بد وان يكون خطا ولا يجوز اجماع الامه على جواز الاخذ بالخطا ولين
سلم ان اختلافهم على القولين دليل اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما فلا نسلم تعارض الاجماعين لان الاجماع الاول
مشروط بانتفاء القاطع الذي هو الاجماع الثاني قالوا لم يستقر خلافهم فانه يدل على اجماعهم على تسويغ كل منهما
بشرط انتفاء القاطع الذي هو الاجماع واذا كان الاجماع الاول مشروطا بانتفاء القاطع زال عند الاجماع الثاني
لزوال شرطه فلا يقع التعارض ص المجوز وليس بحجه لو كان حجه لتعارض الاجماعان وقد تقدم ش
احتج المجوز وهو القايل بكون اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين جايزا وليس بحجه بثلثه وجوه الاول
لو كان اتفاقهم على احد القولين حجه لتعارض الاجماعان وتقرير الدليل مع الجواب عنه قد تقدم اصل قالوا لم يحصل
الاتفاق واجيب بانه يلزم اذا لم يستقر خلافهم ش الثاني لو كان حجه لحصل اتفاق كل الامه لانه الموجب
لكونه حجه والتالي باطل لانه لم يحصل اتفاقهم لانه مسبوق بالخلاف المستقر وقول من مات لا ينعدم بموت قايله ولهذا
يحتج به اجاب عنه بان ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني اذا لم يستقر خلافهم حجه
لان الدليل الذي ذكرتم بعينه يطرد فيه بعينه اصل قالوا لو كان حجه لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك
واجيب بالالتزام والاكثر على خلافه ش الثالث لو كان اتفاق اهل
العصر الثاني على احد القولين حجه لكان موت الصحابي المخالف للباقين يوجب ان يكون قول الباقين حجه لان قول
الباقين بعد موته قول كل الامه الاحياء كاتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين اجاب بالالتزام اي بالتزام
كون قول الباقين حجه بعد موت المخالف وانه مذهب لبعض والاكثر على خلاف هذا المذهب فلا يكون الالتزام جوابا
من جهتهم بل الجواب من جهتهم الفرق فان قول المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الاول فيجب اعتباره
في اجماع اهل العصر الاول وقول المنقرضين ليس قول من وجد في العصر الثاني فلا يعتبر في اجماع اهل العصر الثاني اصل
الاخر لو لم يكن حجه لادى الى ان تجتمع الامه الاحياء على الخطا والسمعي يأباه واجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول
شرح قال الاخر اي المجوز القايل بكونه حجه لو لم يكن اتفاق اهل الثاني على احد القولين
حجه لادى الى ان تجتمع الامه الاحياء على الخطا والتالي باطل لان الادله السمعيه داله على عصمة الامه عن الخطا بيان
الملازمه لو لم يكن حجه لم يجب اتباعهم فيجب ان لا يكون حقا والا وجب اجاب بمنع انتفاء التالي لجواز ان يجمعوا على الخطا
والدلايل السمعيه لا تدل على عصمة كل الامه عن الخطا وقولهم لا يكون قول كل الامه الموجودين لان الماضي اي من مات
داخل في الامه ظاهر لتحقق قوله بخلاف من لم يات بعد فانه ليس بداخل في كل الامه الموجودين لعدم تحقق قوله اصل
مسئله اتفاق العصر عقيب الاختلاف اجماع وحجه وليس ببعيد واما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين
حجه وبناه من اشترط انقراض العصر وقال اجماع وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجه اظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه شرح
المسئلة السادسة عشره اتفاق اهل العصر على حكم بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره اجماع وحجه عند الاكثر وليس
وقوع هذا الاجماع ببعيد عاده لجواز وقوفهم على سند جلي بعد اختلافهم واما اتفاق اهل العصر بعد استقرار خلافهم
فالذين لم يشترطوا انقراض العصر اختلفوا فيه فقال بعضهم ممتنع وقال بعضهم يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال
بعضهم حجه وقال بعضهم ليس بحجه ومن اشترط انقراض العصر قال اجماع لان هذا الاتفاق لم يكن رافعا لمجمع عليه
لان اختلافهم وان دل على تسويغ الاجتهاد في اكلهم لا يدل على انعقاد اجماعهم على ذلك ضروره انتفاء شرط انعقاد المسئله
الاجماع الذي هو انقراض العصر وهذه المسئلة كالمسئله

التي فيها اختلاف واحتجاجا واعتراضا وجوابا الا ان كون هذا الاتفاق حجة ههنا اظهر من ثمه لان ههنا
لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اجماعهم اتفاق كل الامه بخلاف ثمه فان اهل
العصر الثاني بعض الامه لان لغيرهم قولا على خلاف ما اتفقوا عليه اصل مسله اختلفوا في جواز عدم
علم الامه بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا ما لو لم يعملوا في واقعه الثاني اتفقوا على
سبيل المومنين الشرح المسله السابعة عشره اذا كان في الواقعه دليل او خبر بمقتضى حكم على المكلفين
وليس للدليل او الخبر دليل اخر لم يجز عدم علم الامه لانه ان عملوا بذلك الحكم كان عملا به لا عن دليل بل عن تشهي والعمل بالحكم على
التشهي لا يجوز وان لم يعملوا به كان ترك الحكم المتوجه على المكلف واما اذا كان في الواقعه دليل او خبر راجح اي بلا
معارض وقد عمل على وفق ذلك الدليل او الخبر بدليل اخر فهل يجوز عدم علم الامه به اولا فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه
واحتج المجوز بان اشتراك جميعهم في عدم العلم بذلك الخبر او الدليل الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس اشتراك جميعهم
في عدم العلم به اجماعا حتى يجب متابعتهم بل عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر كعدم حكمهم في واقعه لم يحكموا فيها بشي
فجاز لغيرهم ان يسعى في طلب ذلك الدليل او الخبر ليعلم واحتج النافي بانه لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل او الخبر لحرم تحصيل
العلم به والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمه انه حينئذ يكون عدم علمهم به سبيل المومنين فلو طلبوا العلم لا تبعوا غير
سبيل المومنين ويمكن ان يجاب عنه بان عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم لان السبيل ما اختاره الانسان من قول او عمل
وعدم علمهم ما اختاروه فلا يكون سبيلا لهم اصل مسله المختار امتناع ارتداد الامه سمعا لنا دليل السمع و
اعترض بان الارتداد يخرجهم ورد بانه يصدق ان الامه ارتدت وهو اعظم الخطا شرح المسله الثامنه عشره
المختار انه يمتنع سمعا لا عقلا ارتداد امه محمد عليه السلام باجمعهم في عصر من الاعصار واحتج المصنف عليه بالدلايل
السمعيه الداله على امتناع اجتماعهم على الخطا والضلال واعترض على هذا بان الادله السمعيه داله على امتناع اجتماع
الامه على الخطا والارتداد يخرجهم عن كونهم امه محمد عليه السلام لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا مومنين بمحمد عليه السلام
فلم يكونوا من امته فلم يتناولهم الادله السمعيه اجاب المصنف عنه بانه يصدق بعد ارتدادهم ان امه محمد عليه
السلام قد ارتدت وهو اعظم الخطا فيمتنع بالادله السمعيه وفيه ان اطلاق امه محمد عليه السلام عليهم
بالمجاز والامه المذكوره في الادله السمعيه لم يتناول الا من هو من الامه حقيقه فاندفع الجواب ويمكن ان يجاب
عنه بان ارتدادهم الذي هو اعظم الخطا هو الموجب لسلب اسم الامه عنهم حقيقه فزوال اسم الامه عنهم بعد الارتداد
بالذات لان المعلول متاخر عن العله بالذات فعند حصول ارتدادهم صدق عليهم اسم الامه حقيقه فيتناولهم
الادله السمعيه اصل مسله مثل قول الشافعي رضي الله عنه ان ديه اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع
فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فاين نفي الزياده فان ابدي مانعا او نفي شرطا او استصحابا فليس من
الاجماع في شي شرح المسله التاسعه عشره اذا اختلفوا في ثبوت الاقل والاكثر في مسله لا يصح ان يتمسك بالاجماع
في اثبات مذهب القايل بالاقل مثل قول الشافعي رضي الله عنه ان ديه اليهودي ثلث ديه المسلم فانه لا يصح ان يتمسك
في اثباته بالاجماع اذ قوله يشتمل على امرين الثلث ونفي الزياده واثبات الثلث مجمع عليه ونفي الزياده لا يكون مجمعا
عليه فلا يكون مذهبه مجمعا عليه والقايلون بجواز التمسك بالاجماع فيه قالوا ديته اما مثل ديه المسلم او نصفه
او ثلثه بالاجماع والكامل والنصف يشتمل على الثلث فالقول بالثلث ثابت بالاجماع اجاب عنه بان الثلث وان كان
مجمعا عليه لكن نفي الزياده لم يكن مجمعا عليه فالمجموع لا يكون مجمعا عليه والقايل بالثلث مطلوبه مركب من
امرين الثلث ونفي الزياده فلا يكون مذهبه متفقا عليه فان ابدي نفي الزياده بوجود المانع من الزياده
او بنفي شرط الزياده او ابدي نفي الزياده بالاستصحاب لم يكن نفي الزياده ثابتا بالاجماع اصل
مسله يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا نقل الظني حجه فالقطعي اولى وايضا نحن نحكم بالظاهر
شرح المسله العشرون الاجماع المنقول الينا بنقل الاحاد يجب العمل به عند اكثر اصحاب الشافعي
رضي الله عنه وبعض اصحاب ابي حنيفه والحنابله وانكره الغزالي وبعض اصحاب ابي حنيفه واحتج المصنف

على

على وجوب العمل به بان الظني كالخبر اذا كان منقولا بطريق الاحاد يجب العمل به فالقطعي اي الاجماع اذا كان
منقولا بطريق الاحاد اولى بان يجب العمل به لان الاول مظنون بحسب النقل والمتن والثاني
مظنون بحسب النقل مقطوع بحسب المتن وايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يدل على وجوب
العمل بالاجماع المنقول بطريق الاحاد بيانه ان الحديث دل على انه عليه السلام كان يحكم بالظاهر فوجب ان
تحكم الامه ايضا بالظاهر لان الحديث ذكر في معرض تعليم الاحكام فعلم ان مراده العمل بالظاهر بالنسبه الي الامه
ايضا والظاهر يشتمل الاجماع المنقول بطريق الاحاد لان اللام للاستغراق اصل قالوا اثبات للاصل
بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع والثاني مبني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين شرح
المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه فلو اثبتناه بالدليلين المذكورين
لزم اثبات الاصل بالظاهر لان الدليلين ليسا بقطعيين والتالي باطل لانه قاعده علميه يتوصل بها الي المسايل
العمليه والظاهر لا يفيد العلم اجاب بان المتمسك الاول وهو القياس الذي استدل به اولا على وجوب
العمل به قطعي لان القياس بطريق الاولي فلا يكون اثباته به اثباتا للاصل بالظاهر وحينئذ يكون الملازمه
ممنوعه والمتمسك الثاني وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل بالظاهر مبني على اشتراط القطع في ادله الاصول
فمن شرط القطع فيها منع اثبات الاصل بالظاهر فيمنع اثبات الاجماع بالحديث المذكور ومن لم يشترط لم يمنع وجوب
اثبات الاجماع به والمعترض مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل النافي والمثبت اما منع دليل المثبت
فبان يقول لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به واما منع دليل النافي فبان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصل بالظواهر
قيل اراد بالمتمسك الاول المستند الذي تمسك به اهل الاجماع فانه قطعي لما مر في اول الاجماع واراد بالمتمسك
الثاني القياس والحديث فانهما ظنيان وافادتهما المطلوب مبنيه على اشتراط القطع في هذه الاصول
فمنهم من شرط لانها من باب الاعتقادات لا يتعلق بنفسه العمل ومنهم من لم يشترط لكونها طرقا الي
الاعمال فعلى هذا البيان يكون المراد من قوله المعترض مستظهر من الجانبين ان للمعترض ان يمنع في الاول ويقول
لا نسلم ان المستند قاطع اذ من اين ان لا يكون كذلك لان دليل الاجماع قد يكون ظنيا وان يمنع في الثاني الدليل ت
اصل مسله انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات
المتسك به على عدم اشتراط القطع
الخمس يكفر شرح المسله الحاديه والعشرون انكار حكم الاجماع الظني وهو المسكوت والمنقول
بطريق الاحاد لا يوجب الكفر وانكار حكم الاجماع القطعي هل يوجب الكفر ام لا فيه ثلاثه مذاهب الاول يوجب
الكفر مطلقا لان انكاره يتضمن انكار سند قاطع وانكار السند القاطع يتضمن انكار صدق الرسول عليه السلام
الموجب للكفر والثاني لا يوجب الكفر مطلقا لان ادله اصل الاجماع ليست مفيده للعلم فالاجماع المفرع عليها لا
يفيد القطع فلا يكون انكاره موجبا للكفر والثالث المختار عند المصنف ان كان الاجماع في امر علم قطعا كونه
من الدين كالعبادات الخمس كان انكار حكمه يوجب الكفر والا فلا اصل مسله التمسك بالاجماع بما لا يتوقف
صحته عليه صحيح كرويه الباري عز وجل ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيويه قولان لنا دليل السمع شرح
المسله الثانيه والعشرون التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجه على العلم به صحيح مثل رويه
الباري تعالى ونفي الشريك لان العلم بكون الاجماع حجه لا يتوقف على العلم بهما لانا قبل العلم برويه الله تعالى
ونفي الشريك يمكن ان نعلم صحه الاجماع وللقاضي عبد الجبار في الامور الدنيويه مثل الاراء والحروب قولان لنا
صحه التمسك به لنا ان الدليل السمعي دل على التمسك به مطلقا من غير تقييد فوجب المصير اليه لان الاصل
عدم التقييد اصل ويشترك الكتاب والسنه والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن
شرح لما فرغ من الابحاث المخصوصه بكل واحد من الادله الثلاثه شرع في الابحاث المشتركه بين الثلاثه
وقال ويشترك الكتاب والسنه والاجماع في السند والمتن فالسند

اخبار عن طريق الملق اعني بيان ان كلا واحد من الثلثة طريق ثبوته اما التواتر او الاحاد اصل
والخبر قول مخصوص الصيغة والمعنى وقيل لا يحد لعسره شرح اي الخبر اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان
واختلف في تحديده فقيل لا يمكن تحديده لعسره كما قيل في العلم اصل وقيل لانه ضروري من وجهين الاول
ان كل واحد يعلم انه موجود ضرورة فالمطلق اولى شرح قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله
الخبر غني عن التعريف لانه ضروري من وجهين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود اي يعلم معنى قوله
انا موجود من حيث وقوع النسبة فيه على وجه يحتمل الصدق والكذب وهو خبر خاص فمطلق الخبر الذي هو جزء
هذا الخبر الخاص اولى ان يكون ضروريا اصل والاستدلال على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف
الاستدلال على حصوله ضرورة شرح هذا جواب دخل مقدر توجيهه ان بيان الاستدلال على ان مطلق
الخبر ضروري ينافي دعوى ضرورته لان الضروري هو الذي لا يتوقف على دليل ونظر وتقرير الجواب
ان بيان الاستدلال على ان العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة والاستدلال على ان العلم بالخبر
ضروري لا ينافي كون الخبر ضروريا لان توقف ضرورة العلم بالخبر على الدليل والنظر لا يستلزم توقف ضرورة
الخبر عليهما بخلاف الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فانه يكون منافيا لكون الخبر ضروريا فان قيل انه
يجوز ان يكون الشيء ضروريا وضروريته نظرية والاستدلال على الثاني لا ينافي دعوى ضرورية اصل ورد
بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصوره او يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها
الوجه
شرح اجاب المصنف عن الاول بانه علم حصول الخبر ضرورة ولا يلزم من حصول الخبر ضرورة تصوره او تقدم
تصوره لان حصول الشيء لا يستلزم تصوره والمتنازع فيه تصور الخبر لا حصوله فان قيل اذا كان العلم بحصول الخبر
ضروريا يكون تصور الخبر ايضا ضروريا لان العلم بحصول الخبر هو تصوره احيب بان العلم بحصول الخبر هو العلم بثبوت
النسبة او نفيها وثبوت النسبة غير تصورها وفيه نظر لان المعترض ما قال ان حصول الخبر هو تصوره بل قال
العلم بحصول الخبر هو تصوره ولا يمكن ان يقال ان العلم بحصول الخبر غير تصوره اصل الثاني التفرقة بينه وبين
غيره ضرورة وقد تقدم مثله شرح الوجه الثاني انا ندرك بالضرورة التفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام
والامر والنهي والتفرقة بين الشيئين مسبوقة بتصورهما فيكون تصور هذه الامور بديهيا لان السابق
على البديهي اولى ان يكون بديهيا قال المصنف وقد تقدم مثله ولم يتقدم في هذا المختصر مثل هذا الدليل
وقد قيل في جوابه ان التفرقة بين الشيئين غير مسبوقة بتصورهما بطريق الكنه اصل قال القاضي والمعتزلة الخبر
الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو ممتنع لا سيما في خبر الله تعالى اجاب القاضي
بصحة دخوله لغة فورد ان الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق
او التكذيب فيرد الدور وان الخبر والكذب او واحيب بان المراد قبول احدهما شرح قال القاضي والمعتزلة في تعريف
الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب فالكلام جنس يشمل الخبر وغيره وقوله الذي يدخله الصدق والكذب
يخرج الامر والنهي والاستفهام وسائر الانشاءات واعترض على هذا الحد بانه يستلزم اجتماع الصدق والكذب
في كل خبر لان الواو تقتضي الجمع لكن اجتماعهما ممتنع لان الخبر قد يكون كاذبا لا يدخله الصدق اصلا كقولنا الانسان فرد
والثلثة زوج وقد يكون صادقا لا يدخله الكذب اصلا كالبديهيات لا سيما في خبر الله تعالى فان احتمال الكذب في خبر
هذا لم
الله تعالى استحالته له لا لنفسه لكونه خبرا بل لخصوصيته لكونه خبر الله تعالى وقد قيل في تقرير الاعتراض انه يقتضي
اجتماع الصدق والكذب وهو ممتنع لان الصدق والكذب متقابلان والمتقابلان لا يجوز اجتماعهما وفيه نظر لان المتقابلين
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد اما في زمانين فلا والواو لا تقتضي اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في زمان واحد
بل يقتضي اجتماعهما مطلقا اجاب القاضي بان الخبر الصادق صح دخول الكذب عليه لغة اي من حيث مفهومه
لغة من غير اعتبار خصوصية المادة وكذا صح دخول الصدق على الخبر الكاذب وخبر الله تعالى والضروريات انما تمتنع
دخول الكذب عليها من خارج مفهوم الخبر لان الدليل دل على ان كلام الله والضروريات يمتنع ان يكون كاذبة فلما
اعتبر القاضي في تعريف الخبر صحة

دخوله

دخوله لغة سقط الاعتراض المذكور وورد عليه ان الصدق هو الخبر الموافق للمخبر والكذب نقيضه اعني
الخبر الغير الموافق للمخبر فيتوقف تعريف الصدق والكذب على الخبر فتعريف الخبر بهما دور ولا جواب
عن لزوم الدور ولا جواب عن لزوم الدور وقيل فيه نظر لان الدور انما يلزم ان لو عرفنا الخبر بالصدق
والكذب المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين او بالمصطلحين ثم عرفناهما
بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا النظر ضعيف لانه انما يصدق ذلك لو كان لكل من الصدق والكذب
والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي وليس كذلك لان مفهومهما اللغوي بعينه مفهومهما الاصطلاحي فلا يسقط
الدور وقيل الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم
من حيث علق به لفظ الخبر فعرفه من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور وفيه نظر لان هذا التعريف
بناء على كون الخبر ضروريا والمصنف لم يسلم بداهته وفي تعريف المصنف الصدق بالموافق للخبر اشكال
وقيل في تعريف الخبر انه الكلام الذي يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض الاول وهو استلزام
اجتماع الصدق والكذب لم يرد ههنا لان او لا يقتضي الاجتماع ولكن يرد الدور لان التصديق هو الاخبار
عن كون المتكلم صادقا فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر
فيلزم الدور وفي هذا الدور توقف الشيء على نفسه بثلث مراتب وفي الاول بمرتبة واحدة وايضا يرد على
هذا التعريف انه يشتمل على لفظ او وهو للتشكيك والترديد والحد يابأه واحيب عن هذا بان المراد ان
الخبر يدخله احدهما لا على التعيين وليس في دخول احدهما لا على التعيين ترديد بل الترديد في دخول احدهما على التعيين
وهو غير معتبر في الحد اصل واقرب الحدود قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة فان بنفسه ليخرج نحو قائم
لان الكلمة عندهم كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه
نسبة اما لان القيام منسوب واما لان الطلب منسوب شرح قال المصنف واقرب الحدود المذكورة
للخبر الى الصواب قول ابي الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة والمراد من النسبة اضافة امر الى امر بنفي او اثبات
بحيث يحسن السكوت عليه يدل على ذلك قوله يفيد وانما قال بنفسه ليخرج عنه نحو قائم من المشتقات والافعال
فانها داخلة في حد الكلام لان الكلمة عند ابي الحسين ومن تابعه كلام لكن لا يفيد بنفسه نسبة بل بانضمام الموضوع فان
قائم في قولنا زيد قائم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة زيد الذي هو الموضوع ويرد على
طرد هذا التعريف باب قم اي فعل الامر ونحوه كالنهي والاستفهام وسائر الانشاءات فانه يصدق عليها
هذا التعريف لان قم كلام يفيد بنفسه نسبة لان قم يفيد بنفسه نسبة القيام الى المخاطب او نسبة الطلب الى
الامر وقس عليه باقي الانشاءات اصل والاولى الكلام المحكوم عليه بنسبة خارجية ونعني بالخارج عن
كلام النفس نحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي بخلاف قم شرح اعلم ان اولى الحد عند المصنف
للخبر انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ونعني بالكلام ما تسمى كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب
الاضافي والمركب التقييدي لانه ليس واحد منهما بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس
الذي يتعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة مثل قولنا زيد قائم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو
اسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بامر اخر من حيث المطابقة واللامطابقة
ويسمى ذلك الامر النسبة الخارجية فيخرج من هذا التعريف مثل طلبت القيام فانه قد حكم بالنسبة لها خارجي
وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه النسبة خارجة عن الحكم النفسي تعلق بها الحكم النفسي
بالمطابقة او اللامطابقة بخلاف قم فانه متعلق بالحكم النفسي وليس له متعلق خارجي اصل ويسمى غير
الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء شرح ويسمى الكلام
الذي هو غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام ومن التنبيه الامر والنهي والاستفهام والتمني
والترجي والقسم والنداء ولم يفرق المصنف بين التنبيه والانشاء وقال بعض الكلام الذي لم يحتمل الصدق

فيه

والكذب يسمى انشا فان دل بالوضع على طلب الفعل يسمى امرا وان دل على طلب الكف عن الفعل يسمى نهيا وان
دل على طلب الافهام يسمى استفهاما وان لم يدل بالوضع على طلب يسمى تنبيها ويندرج فيه التمني والترجي
والقسم والندا اصل والفصيح ان بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشا لانه لا خارج
لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما و
لذلك لو قال للرجعية طلقتك سيل شرح اختلفوا في ان الصيغ التي يقصد بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في
الشرع ليستحدث بها الاحكام اختلفوا مثل بعت واشتريت وطلقت هل هو اخبار ام انشا والصحيح ان مثل
هذه انشا لاربعة وجوه الاول انه غير محكوم فيه بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي لم يحكم فيه بنسبة
خارجية انشا الثاني ان مثل هذه الصيغ غير قابلة للصدق والكذب فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب
لان قبول الصدق والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر الا انه يكون خاصة مساوية له الثالث انه لو كان خبرا
لكان ماضيا لان صيغته صيغة الماضي والثاني باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لان التعليق هو توقف
دخول الشيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقف دخوله في الوجود على دخول
غيره الرابع لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره من الاخبار لكونهما خبرين والثاني باطل لانا نفرق قطعا بين
طلقت اذا قصد به الوقوع الطلاق وطلقت اذا قصد به الاخبار والذي يؤكد هذا الفرق انه لو قال للمطلقة
الرجعية طلقتك سيل عنه ماذا تريد بقولك ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسال
اصل الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج اولا الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه اولا مطابق
مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون
صادقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افترا له قصدا ام لم يقصد
للمجنون شرح لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه والخبر ينقسم الى صدق وكذب ولا واسطة بينهما عند
الجمهور لان الحكم الذي هو مدلول الخبر اما مطابق للواقع اولا فان كان مطابقا فهو صدق سوا كان معه اعتقاد المطابقة
اولا وان كان غير مطابق فهو كذب سوا كان معه اعتقاد المطابقة اولا وذهب الجاحظ الى ان الخبر لا ينحصر في
الصدق والكذب بل يكون بينهما واسطة وذلك لان الخبر اما مطابق او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان كان غير مطابق فاما ان يكون
معه اعتقاد اللامطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فهذه ستة اقسام والاول
منها وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة صدق والرابع وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة
كذب والاربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب فقوله والثاني فيهما اشارة الى هذه الاقسام الاربعة لان المطابقة مع
نفي اعتقاد المطابقة انقسم الى قسمين وغير المطابق مع نفي اعتقاد اللامطابقة انقسم ايضا الى قسمين مثال الصدق
قولنا زيد في الدار اذا كان فيها مع اعتقاد انه فيها مثال الكذب قولنا زيد في الدار اذا لم يكن فيها مع اعتقاد انه ليس
فيها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه التمسك به انه لما اخبر الرسول عليه السلام
عن نبوة نفسه حصر الكفار اخباره النبوة في الافترا اي الكذب والاخبار حال الجنة حصرا على منع الخلو ويمتنع ان
يكون الاخبار حالة الجنون كذبا لانهم جعلوه قسيم الكذب وقسيم الشي لا يكون داخلا تحته وليس بصدق لانهم لا يعتقدون
صدقه فثبت قسم اخر لا يكون صدقا ولا كذبا فان قيل الاخبار حالة الجنون داخل في الكذب لان الافترا
هو الكذب عن التعمد ولا يلزم من كونه قسيما للكذب عن تعمد ان لا يكون كذبا سلمنا انه غير داخل في الكذب عندهم جعله
قسيما للكذب فيلزم ان يكون الواسطة عنده ولا يلزم منه الواسطة في نفس الامر والجواب
عن الاول الافترا هو الكذب اعم من ان يكون عن تعمد اولا والتقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وعن الثاني
انه لو لم يكن واسطة بينهما لما قرر الله تعالى ما قالوه اجاب المصنف عنه بان معنى الاية افترى هذه
الاخبار ام لم يفتر بل هو به جنون وكلام المجنون ليس افترا سوا قصد به الافترا او لم يقصد المجنون فانه
يستلزم عدم خبرية كلامه لانه لا قصد له يعتد به ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا فيكون مرادهم الحصر في

كونه

كونه خبرا كذبا او لعدم علمه بكونه خبرا لا يكون صدقا ولا كذبا اصلا كما لو قالت عايشة رضي الله
عنها ما كذب ولكنه وهم واعترض عليه بانها كذبته شرح الذين يثبتون الواسطة قالوا قالت
عايشة رضي الله عنها عند اعتذار ابن عمر لما قدم مطابقة خبره ما كذب ولكنه وهم نفت الكذب عن خبره والصدق عدم
ايضا منتف عنه بالاتفاق فيثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا اجاب بانها ما نفت الكذب بل نفت الكذب
المتعمد ولا يلزم من نفي الكذب المتعمد عنه نفي الكذب مطلقا وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب
لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون في شهادتهم وهي لفظية قيل ان الخبر
منحصر في الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذي اعتبره الجمهور وبيانه ان الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع ومعتقدا
مطابقته اولا والاول صدق والثاني كذب ولا فرق بين الصدق بهذا التفسير والصدق بتفسير الجاحظ
واما الكذب فهو اعم بهذا التفسير من الكذب عند الجاحظ فان الاقسام الاربعة التي ليست بصدق ولا كذب
عند الجاحظ يكون كذبا بهذا التفسير والدليل على اعتبار اعتقاد المطابقة في الصدق قوله تعالى اذا جاءك المنافقون
قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى كذب المنافقين
في اخبارهم عن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فلو كان الخبر المطابق بدون اعتقاد المطابقة صدقا لما كذبهم الله تعالى لان
اخبارهم عن رسالته مطابق للواقع اجاب بانا لا نسلم ان الله تعالى كذبهم في اخبارهم عن الرسالة بل كذبهم في شهادتهم
والشهادة الصادقة ان يشهد الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا واعتقاد المطابقة شرط صدق الشهادة والمنافقون
لما لم يكونوا معتقدين رسالته عليه السلام كانوا كاذبين في شهادتهم وهذه المنازعة لفظية لانه راجع الى الاصطلاح
اصل وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر
وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله والاجماع او الموافق للنظر والثاني المخالف لما علم والثالث
قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول شرح هذا تقسيم اخر للخبر والخبر ينقسم
الى خبر يعلم صدقه والى خبر يعلم كذبه والى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه والاول وهو ما علم صدقه اما ضروري
او غير ضروري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بمعنى ان الخبر بنفسه يفيد العلم كالمتواتر او ضروري بغير نفس
الخبر بل لكونه موافقا للضروري كما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير كسب وتكرر وغير الضروري
اما نظري كخبر الله تعالى وخبر الرسول والاجماع فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال واما
موافق للنظر وهو الخبر الذي علم متعلقه بالنظر كقولنا العالم حادث والثاني وهو ما علم كذبه وهو الخبر المخالف
لما علم صدقه باحد الاعتبارات المذكورة كقولنا الكل ليس باعظم من الجزء والثالث وهو ما لا يعلم صدقه
ولا كذبه قد يظن صدقه كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه وقد يظن كذبه كخبر الكذاب لرجحان كذبه على صدقه
وقد لا يظن صدقه ولا كذبه بل يشك كخبر مجهول الحال اصل ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه
فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد لمثله في النقيض ولزوم كذب كل
شاهد ولعذر مسلم وانما كذب المدعي للعادة شرح قال قوم كل خبر لم يعلم صدقه لا بالضرورة ولا بالنظر
والدليل فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه كخبر من ادعى الرسالة
فانه اذا كان صدقا نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب اجاب بان هذا فاسد لانه يعارض بمثله في
نقيضه فيقال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه وايضا يلزم كذب كل شاهد اذا لم يعلم
صدقه وكذب كل مسلم وايضا الملازمة ممنوعة وما ذكره من مثال لا يدل على صدقها لان كذب مدعي الرسالة
ليس لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة فان الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد والعادة تقضي بكذب
الخبر المخالف للعادة من غير دليل بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضي بكذبه من غير دليل اصل
وينقسم الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه
ليخرج ما علم صدقه فيه بالقراين الزايدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها

شرح هذا تقسيم اخر للخبر والخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمتواتر لغة مجي الواحد بعد الواحد بفترة
بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وفي الاصطلاح المتواتر
خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس يشمل المتواتر وغيره وباضافته الى الجماعة يخرج عنه خبر
الواحد وقوله مفيد للعلم يخرج خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن وقوله بنفسه يخرج الخبر الذي علم صدق
المخبرين فيه بسبب القراين الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة وغيرها وما لا ينفك عن المتواتر الشرايط
المعتبرة في المتواتر كما سيذكر والقراين الزائدة المفيدة للعلم قد تكون عادية كالقراين التي تكون على من
يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد تكون عقلية كخبر جماعة يقتضي البديهة او الاستدلال صدقه
وقد تكون حسية كالقراين التي تكون على من يخبر عن عطشه ○ اصل وخالف السمنية في افادة المتواتر
وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يورد دونه
من انه كاكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد ويودي الى تناقض المعلومين وانه يودي الى تصديق اليهود
والنصارى في لا نبي بعدي وبانا نفرق بين الضروري وبينه ضرورة وبان الضروري يستلزم الوفاق مردود ○
شرح اكثر العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم وخالفت السمنية وهم قوم من الهند في افادة المتواتر
العلم وهو بهت اي باطل فان المتواتر يفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا او امور ماضية لانا نجد
بالضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة وبغداد ومصر والامم الماضية والانبياء والخلفاء وما ذلك العلم الا من الخبر
المتواتر والسمنية اوردوا وجوها في بيان ان المتواتر لا يفيد العلم منها ان افادة الخبر العلم موقوفة على اتفاق
جمع عظيم على الاخبار به وهو ممتنع كاتفاقهم على اكل طعام واحد ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد العلم فخبر الجملة ايضا
لا يفيد لان الجملة مركبة من الواحد وحكم الجملة حكم كل واحد ومنها انه لو كان المتواتر مفيدا للعلم لادى الى تناقض المعلومين
لانه اذا تواتر خبر على وجود شي في وقت وتواتر خبر اخر على عدمه في ذلك الوقت يلزم العلم بوجوده وعدمه
في ذلك الوقت ومنها انه لو افاد المتواتر العلم لزم صدق اليهود والنصارى في اخبارهم عن نبيهم بانه قال
لا نبي بعدي والثاني باطل للدليل القاطع على كذب هذا الخبر ومنها انا نفرق بالضرورة بين الضروري وبين
المتواتر لانا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس وجدنا الجزم
بالاول اقوى واجزم من الجزم بالثاني فلو كان المتواتر مفيدا للعلم لم يوجد التفاوت بين الجزمين ومنها انه لو كان
ضروريا لم يختلف فيه لان الضروري يستلزم الوفاق اجاب المصنف بان هذه الوجوه مردودة فقوله وما
يورد دونه مبتدأ وقوله مردود خبره اما ردها من حيث الاجمال فانها تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب
واما من حيث التفصيل فلانا لا نسلم في الاول امتناع اجتماع جمع عظيم على الاخبار ولا نسلم في الثاني انه اذا لم يكن كل واحد
مفيدا للعلم لم يكن المجموع مفيدا له ولا نسلم ان حكم الجملة حكم كل واحد فانه يصدق على كل واحد من احاد العشرة انه جزء العشرة
ولا يصدق على العشرة انه جزء العشرة ولا نسلم في الثالث تناقض المعلومين وذلك لانه يتعذر تواتر احد الخبرين مع
تواتر نقيضه ولا نسلم في الرابع لزوم صدق اليهود والنصارى انما يلزم لو تواتر خبرهم وهو ممنوع لان العالم دال
على كذب خبرهم وخبر الجمع العظيم انما يكون متواترا اذا لم يكن دليل قاطع ولا نسلم في الخامس انه لو كان ضروريا لم يوجد
التفاوت بينه وبين الضروريات لان الضروريات قد يقع فيها تفاوت في الجزم ولئن سلم فلا يلزم منه المطلوب اذ
حصول التفاوت يوجب ان لا يكون ضروريا ولا يوجب ان لا يكون مفيدا للعلم الذي هو المتنازع فيه ههنا ولا نسلم
في السادس ان الضروري يستلزم الوفاق وذلك لان السوفسطائية ينكرون الضروريات ○ اصل
والجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري على انه نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين
ولساغ الخلاف فيه عقلا ○ شرح القائلون بكون المتواتر مفيدا للعلم اختلفوا في ان العلم بصدق الخبر المتواتر
الحاصل عقيب التواتر ضروري ام لا فالجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري على انه نظري وقيل بالوقف
لنا ان العلم بصدق المتواتر لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين بين التواتر والعلم لان

النظري

النظري يفتقر الى النظر وهو ترتيب المقدمتين والثاني باطل بالبديهة وايضا لو كان نظريا لجاز الخلاف فيه عقلا
لان النظر قد يكون صوابا وقد يكون خطأ والثاني ظاهر الفساد وقيل لا نسلم الملازمة لان تسويغ الخلاف عقلا انما يكون
في العلوم النظرية التي تكون مقدماتها نظرية واما العلوم النظرية التي مقدماتها ضرورية فلا يتصور الخطأ
فيها اجيب عنه بانه ليس من ذلك القبيل لان من مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم ومبنى ذلك
على ان لا يكون ثم مصلحة مشتركة بين الجمع وان لا يجوز الكذب على الجمع كما جاز على كل واحد وكل واحدة من المقدمتين اولا؟
نظرية وفيه نظر اما اولا فلانه كلام على السند واما ثانيا فلانه يلزم منه خلاف المطلوب لانه يلزم من هذا
الجواب ان العلم موقوف على المقدمتين فيكون نظريا اصل ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا حصل الا بعد
علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا حامل لهم وانما كان كذلك ليس بكذب فيلزم السبق واجيب بالمنع اذا حصل بل ع؟
علم انهم لا حامل لهم لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري ○
قال ابو الحسين لو كان العلم بصدق الخبر المتواتر ضروريا لم يفتقر حصول العلم بصدقه الى توسط المقدمتين
لان الضروري ما لا يفتقر الى النظر والثاني باطل لان العلم لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه من المحسوسات وان يعلم ان المخبرين
جمع عظيم لا داعي لهم الى تواطئهم على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك اي كل خبر عن محسوس اخبر به جماعة لا داعي لهم الى
تواطئهم على الكذب لا يكون كذبا وان يعلم انه اذا لم يكن الخبر كذبا يلزم ان يكون صدقا والى هذا اشار بقوله فيلزم بعضه لا ء؟
اجاب بانا لا نسلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر موقوف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده
انهم لا داعي لهم على تواطئهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر الى سبق علم تلك الامور فيكون العلم بصدق
الخبر ضروريا فان قيل اذا كان العلم بصدق الخبر ضروريا لم يمكن صورة الترتيب فيه اجيب بان صورة الترتيب
ممكنة في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون واللاكون
متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما ○ قالوا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة بوم؟
قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته ○ القائلون بكونه نظريا قالوا لو كان
العلم بصدق المتواتر ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة اذ يستحيل حصول العلم الضروري بالشيء مع عدم الشعور بضرورته
والثاني باطل اجاب اولا بانه معارض بمثله بان يقال لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة لاستحالة كون الشيء نظريا
مع عدم الشعور بكونه نظريا وثانيا بان حصول العلم لا يستلزم الشعور بالعلم ضرورة فضلا عن الشعور بكونه ضروريا
ولئن سلمنا ان حصول العلم يستلزم الشعور به ضرورة ولكن لا نسلم ان الشعور بالعلم ضرورة يستلزم الشعور بصفته
ضرورة فان الشيء قد يكون مشعورا به وصفته لا تكون مشعورا بها ○ ص وشرط المتواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع غيره
الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع
فباطل وان اريد البعض فلازم مما قيد وضابطه العلم بحصوله حصول العلم لا ان ضابطه حصول العلم سبق
العلم ش شرط المتواتر بحسب المخبر ان يتعدد المخبرون تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب بطريق
الاتفاق او بطريق المواضعة وان يكونوا مستندين في اخبارهم الى الحس لا الى دليل عقلي وان يكونوا مستوين
في الطرفين والوسط اي يكون طرفاه والوسط مستوين في التعدد والاستناد الى الحس وقد شرط بعضهم
كونهم عالمين بما اخبروه وهذا غير محتاج اليه لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميعهم عالمين
بل يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا حاجة الى تعرضه لان علم البعض لازم مما قيل
من الشروط وهو الشرط الثاني لان الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المخبرون عالمين به وضابطه العلم بحصول
هذه الامور حصول العلم بصدق الخبر المتواتر فانه اذا حصل العلم بصدق الخبر المتواتر علم ان هذه الشرايط حصلت
لان هذه الامور لا تنفك عن العلم بصدق المتواتر لا ان ضابطه حصول العلم بصدق المتواتر سبق العلم بهذه الامور
على معنى انه لا يحصل العلم بصدق المتواتر الا بعد حصول العلم بهذه الامور لانا قد بينا ان العلم بصدق الخبر لا يتوقف
على العلم بهذه الامور ○ ص وقطع القاضي بنقص الاربعة

وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف وضابطه ما حصل العلم
عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال
المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقايع ش اختلفوا في اقل عدد يحصل عنده العلم بصدق
اكثرهم منهم من عين عددا ومنهم من لم يعين والمعينون اختلفوا فقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة ناقص لا يحصل
العلم بهم ولهذا احتاج القاضي الى عرض الشهداء الاربعة في الزنا على المزكين وتردد في الخمسة في ان اخبارهم
هل يكون مفيدا للعلم او لا فانه عنده موجبة للعلم جزما وقيل اقله اثنا عشر بعدد نقباء موسى عليه السلام
وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد
لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
نزلت هذه الآية في الاربعين فلولا يكون قول الاربعين مفيدا للعلم لم يخص عليهم وقيل سبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا والظاهر ان هذه المتمسكات ضعيفات لا تعلق للمتواتر بها ولا تفيد المطلوب
والصحيح ان ذلك العدد غير معين ويختلف بحسب المخبرين والوقايع وغير ذلك وضابط عدد التواتر حصول العلم
بصدق خبرهم فان كل عدد حصل عنده العلم بصدق اكثر كان عدد التواتر والدليل على ان عدد التواتر غير
مخصوص انا نقطع بحصول العلم بصدق الاخبار المتواترة مثل العلم بوجود مكة والائمة ومصر والانبياء والخلفاء من
غير علم بعدد مخصوص بل العلم بصدق اكثر المتواتر ولا بعده فلو كان عدد مخصوص موجب للعلم بصدق الخبر لم يحصل
العلم بصدق اكثر الا بعد العلم بذلك العدد المخصوص ويختلف العدد الذي يحصل العلم بصدق اكثر عنده باختلاف قرائن
التعريف مثل الهيئات المقارنة للخبر الموجبة التعريف متعلقة وباختلاف احوال المخبرين في اطلاعهم على قرائن
التعريف وباختلاف ادراك المستمعين لتفاوت الاذهان والقرائح وباختلاف الوقايع في عظمها وخفائها ص
وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل المسيح عليه السلام وجوابه اختلال في الوسط وشرط قوم ان لا
يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود اهل الذلة
دفعا للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد ش هذه هي الشرائط التي اعتبرها قوم دون قوم شرط قوم الاسلام والعدالة
في المخبرين لان الكفر والفسق عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة مانعان منه ولهذا لم يحصل العلم باخبار
النصارى بقتل المسيح عليه السلام وهذا الشرط غير معتبر لانا نعلم قطعا انه لو اجتمع اشرار من الكفار والفساق واذا اخبروا
بوقعة يحصل العلم بصدق خبرهم وانما لم يحصل العلم باخبار النصارى لاختلال في الاصل اي الطبقة الاولى لكونهم لم
يبلغوا عدد التواتر اولا انهم رأوا من تعبيد او بعد صلب فشبه لهم ولاختلال في الوسط لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر
وشرط قوم ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما
بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم فضلا عن اهل بلد وشرط قوم اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم لتندفع التهمة
وهو ايضا باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد ومن نسب واحد وفي وطن واحد
او لم يكونوا كذلك وان ارتفعت حصل العلم كيف كانوا وشرط الشيعة وجود المعصوم في المخبرين دفعا للتواطؤ منهم
لئلا يتفقوا على الكذب وهو باطل لان المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر اهل التواتر وشرط اليهود وجود اهل الذلة
في المخبرين دفعا لتواطئهم على الكذب لان اهل العز لا خوف لهم فيجوز ان يجترؤا على الكذب واهل الدولة
اهل الخوف لا يجترؤن على الكذب وهو فاسد لان اهل المذلة لخستهم لا يتنزهون عن الكذب واهل العز
لشرفهم لا يقدمون على الكذب ص وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص
فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح ان تساووا من كل وجه وذلك بعيد عادة ش قال القاضي وابو الحسين
كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم في غير تلك الواقعة علما لذلك الشخص

او لشخص اخر قال المصنف قول القاضي وابي الحسين صحيح ان تساويا اي العدد ان من كل وجه من القرائن
العائدة الى الخبر والمخبرين والسامعين واستوى العددان في جميع ما ذكر مستبعد بحسب العادة ص
مسئلة اذا اختلف المتواتر في الوقايع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقايع حاتم وعلي ش
هذه مسئلة في خبر المتواتر من جهة المعنى اذا وقع اخبار مختلفة عن جمع بلغوا عدد التواتر في وقايع مختلفة
مشتركة في امر داخل او لازم يكون المعنى المشترك المتفق عليه الذي دل عليه الاخبار تضمنا او التزاما
معلوما وذلك كوقايع المنقولة عن علي رضي الله عنه وعن حاتم فان كل واحد منها وان لم يكن متواترا الا ان
القدر المشترك وهو الشجاعة والجود صار متواترا واسناد الاختلاف الى التواتر مجاز لان الاختلاف في
الكيفية مستند الى الوقايع المتضمنة او المستلزمة للقدر المشترك ص خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر وقيل
ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة ش لما فرغ من المتواتر
شرع في خبر الواحد وهو خبر لم ينته الى حد التواتر اما بان لا يكون المخبر جماعة او يكون ولكن لم يفد اخبارهم
العلم او يفيد العلم ولكن لا بنفسه بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر وقيل خبر الواحد خبر افاد الظن
وهذا الحد غير منعكس لخروج الخبر الذي لا يفيد الظن عنه وهو خبر الواحد بالاتفاق واكثر المستفيض اي المشهور
ما زاد نقلته اي رواته على ثلثة ص مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير
قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها ش ذكر في خبر الواحد ست مسائل الاولى خبر العدل الواحد لا يخلو
اما ان يكون معه قرينة او لا فان كان معه قرينة فاما ان يكون القرينة للتعريف وموافقته للدليل العقلي او خبر الصادق عليه
السلام او تكون القرينة لغير التعريف كالامارات الدالة على صدق الخبر مثل البكاء وشق الجيوب والنعي واكثر الذكر
يكون معه قرينة للتعريف لا اثر في افادة العلم بصدقه فان المفيد للعلم بصدقه الدليل العقلي الذي يقتضي العلم بمتعلق الخبر
واما الخبر الذي يكون معه قرينة لغير التعريف فقد يحصل العلم بصدقه عند المصنف وقيل قد يحصل العلم بخبره مع القرينة يحصل
العلم به بغير قرينة ايضا وقال احمد ويطرد اي يحصل العلم بخبر كل عدل سواء كان معه قرينة او لا والاكثر اتفقوا على ان خبر
الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة ص لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولادى الى تناقض
المعلومين ولوجب تخطئة المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حريم
ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر ش احتج المصنف
اولا على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة وثانيا على انه يحصل العلم بخبره بالقرينة اما الاول فمن ثلثة وجوه
الاول لو كان خبر الواحد العدل بغير قرينة مفيدا للعلم لكان العلم عاديا اذ العقل لا يستقل بادراك ما لاجله افاد ذلك
الخبر العلم ولو كان عاديا لكان مطردا اي يحصل العلم بخبر كل عدل لان المعنى الموجب لحصول العلم بالعادة الذي هو خبر
العدل متحقق في خبر كل عدل ويلزم من الشرطيتين ان خبر العدل الواحد لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل والتالي ظاهر
الفساد في المقدم مثله الثاني ان خبره لو كان يفيد العلم لزم تناقض المعلومين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
انه لو اخبر عدل واحد عن شيء واخر عن نقيضه يلزم العلم بكل واحد من النقيضين الثالث لو حصل العلم بخبره لوجب تخطئة
مخالفه لوجوب تخطئة مخالفة اليقين والتالي باطل بالاجماع واما على الثاني وهو انه يحصل العلم بخبره بالقرينة فلانه لو اخبر
ملك بموت ولده المشرف على الموت مع صراخ اي صوت وجنازة وانهتاك حريم ونحوه كخروج نسائه على احوال مستنكرة
للعلم
معتادة في موت مثله لقطعنا بصحة خبره وقد اعترض على هذا بان العلم حصل بالقرائن لا بخبر الملك واجيب بانه لولا
الخبر بموته لجوزنا موت شخص اخر غير ولده عند مشاهدة هذه القرائن فعلم ان المفيد هو الخبر مع القرائن ص
قالوا لو كان لكان باه فلو انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانه يستحيل حصوله مثله في النقيض وانتفى الثالث
لانا نخطئ المخالف لو وقع ش هذا اعتراض على ما اختاره المصنف توجيهه ان بطلان الادلة التي ذكرتم على انه
لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة فانه يتوقف على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة ايضا لان
الادلة الثلثة ههنا منتفية اما انتفاء الاول فلانا لا نسلم ان حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة غير مطرد
وذلك لان خبر كل عدل مع القرينة يحصل العلم به واما انتفاء الثاني فلان الملازمة ممنوعة لانه اذا حصل خبر العدل الواحد مع
القرينة يستحيل حصول مثل ذلك الخبر في نقيضه واما الثالث فلان انتفاء التالي ممنوع لانا نحكم بوجوب تخطئة المخالف
لاجماع
ص قالوا ولا تنتفي ان يكون الا الظن فهي ودم فدل انه ممنوع واجيب بان الاجماع
وبانه ما ولا فيها المطلوب فيها العلم من الدين

سـ القايلون بان خبر الواحد العدل مطلقا سوآ كان معه قرينة اولا مفيد للعلم قالوا لو لم يفد خبر الواحد العدل
بغير قرينة العلم لما جاز اتباعه والتالي باطل بالاتفاق اما الملازمة فلانه لو لم يفد العلم فلا يخلوا اما ان يكون مفيدا للظن
اولا فان لم يفد الظن لم يجز اتباعه بالاتفاق وان افاده فلا يجوز ايضا اتباعه لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وهي في الاية
الاولى عن اتباع ما ليس بمعلوم وذم في الثانية على اتباع الظن اجاب اولا بمنع استثنا التالي فانا لا نتبع خبر الواحد بل المتبع الاجماع
الدال على كون خبر الواحد حجة يجب العمل به لم يوجب ان يكون خبر الواحد مفيدا للعلم فان كان مفيدا دون الاجماع فالجواب
لم يدفع ما تمسك به وان لم يفد لم يجز اتباعه فتثبت الملازمة وفيه نظر فان المصنف لم يمنع الملازمة بل منع استثنا التالي
فانه على تقدير وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يكن المتبع بل يكون المتبع ما دل عليه وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يلزم ان يكون المتبع
خبر الواحد وهو الاجماع وثانيا الاتباع في الاية مما اول فيما هو المطلوب فيه العلم من الدين اي في المطالب الدينية التي
لا تعلق بالعمل كاثبات الصانع ووحدته فان المسايل العلمية لا يجوز فيها اتباع الظن والمخصص الاجماع الدال على وجوب العمل
بالظن فيما هو من الفروع ص مسئلة اذا اخبر واحد بحضرته عليه السلام ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لاحتمال
انه ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او راى تاخيره او ما علمه او صغيره ش المسئلة الثانية اذا اخبر واحد بحضرة
الرسول عليه السلام ولم ينكر الرسول خبره لم يدل عدم انكار الرسول على صدق ذلك الخبر قطعا لانه يحتمل ان الرسول
ما سمع هذا الخبر منه او سمعه ولم يفهمه او فهمه وبينه قبل ذلك انه كذب فلم يحتج الى الانكار او لم يبينه وراى مصلحة في تاخير
تكذيبه او ما علم الرسول عليه السلام كذب خبره لكونه دنيويا او استصغر الرسول عليه السلام كذبه ص مسئلة
اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة ش
المسئلة الثالثة اذا اخبر واحد في حضرة جمع عظيم ولم يكذبوه وبلغ كثرتهم الى حد علم انه لو كان الخبر كذبا لعلموه وعلم انه لا
حامل لهم على السكوت فهو صادق قطعا للعادة ص مسئلة اذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه
خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك يقطع
بكذب من ادعى ان القران عورض ش المسئلة الرابعة اذا انفرد واحد بنقل شي تتوفر الدواعي على
نقل ذلك الشي وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشي كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر في مدينة فهو كاذب
قطعا عندنا خلافا للشيعة لنا ان العلم بكذب مثل ذلك الخبر بحسب العادة لان الدواعي متوفرة على نقله فلو كان
المخبر واقعا وقد شاركه خلق كثير فيه لنقلوا فلما لم ينقل غيره علم كذبه قطعا ولذلك يقطع بكذب من ادعى ان القران
عورض لانها مما تتوفر الدواعي على نقلها فلو كانت المعارضة واقعة لنقلت ... قالوا الحوامل المقدرة كثيرة
ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد
الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا واجيب بان كلام عيسى عليه السلام ان كان بحضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك
غيره مما ذكر واستغنى عن الاستمرار بالقران الذي يوازيها واما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغنى لكونه مستمرا
او كان الامران سايغين ش قالت الشيعة لا نسلم ان خبر الواحد بالقتل على الوجه المذكور لو كان صدقا لنقل كثير ممن شاهد
لجواز ان لا ينقلوا ذلك الامر لاغراض حاملة على كتمان ما جرى بحضورهم لان الحوامل المقدرة كثيرة كغرض يعود الى الكل في امر الملك
واصلاح المعاش او خوف من عدو غالب وملك قاهر واغراض مختلفة عائدة كل واحد منها الى واحد من المشاهدين والذي يؤكده
ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه من الامور الغريبة العجيبة التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم تنقل المعجزات الظاهرة
على يد الرسول عليه السلام التي هي انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وافراد الاقامة
وافراد الحج وترك البسملة نقل جميعها احادا مع انها من الوقائع التي تتوفر الدواعي على نقلها اجاب بان العادة تقضي
بامتناع اشتراك الجمع العظيم في الحامل على الكتمان كما تقضي بامتناع اجتماع العظيم على اكل طعام واحد وما ذكرتم
من صور الاستشهاد فلا ندري صحة ما ذكرتم لان كلام عيسى عليه السلام في المهد ان لم يكن بحضرة جمع عظيم
فلم يرد نقضا وان كان بحضرة جمع عظيم نقل نقلا قطعيا والا لكان ما ذكرناه من الدليل ثم لم ينقل بعد ذلك لاستغنا القران

عليه في ستغني عن استمرار نقله بالقران ولذا المعجزات الاربعة الظاهرة على يد الرسول لم ينقل نقلا متواترا لانه
لم تتوفر الدواعي على نقلها فان عند وجود القران الذي هو اعظم المعجزات الدالة على صدق رسالته ضعف دواعي
نقل المعجزات الاخر لان المقصود الذي هو صدق رسالته قد حصل بالقران فقد استغنى بالقران عن استمرار نقل هذه
المعجزات متواترا واما الفروع التي هي افراد الاقامة وافراد الحج وترك التسمية ليست مما يتوفر الدواعي على نقلها
ولئن سلمنا توفر الدواعي على نقلها فانما لم تنقل هذه الامور نقلا متواترا لكونه مستمرا في الايام او في الاعوام فاستغنى
باستمرارها عن نقلها متواترا او كان الامران اي افراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج وقرانه والبسملة وتركها
سايغين فيفعل كل بعض ما ثبت عنده فلم يتواتر لذلك ص مسئلة التعبد بخبر الواحد جايز عقلا خلافا للجبائي لنا
القطع بذلك ش المسئلة الخامسة ذهب الجمهور الى ان التعبد بخبر العدل الواحد جايز عقلا اي لم يمتنع عقلا ان
يقول الرسول اذا اخبر عدل واحد بحديث وظننتم صدقه فاعملوا به وقال لهم الجبائي لنا انا نقطع بانا لو فرضنا ورود
الشرع بالتعبد به لم يلزم منه محال عقلا فيكون جايزا عقلا اذ لا نعني بالجواز العقلي الا ذلك ص قالوا يؤدي الى تحليل الحرام
وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة والا فلا يرد وان تساويا فالوقف
او التخيير يدفعه ش الجبائي ومن تابعه قالوا لو جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا لادى الى تحليل الحرام وعكسه اي
تحريم الحلال والتالي ظاهر الفساد اما الملازمة فلانه اذا جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا جاز التعبد بخبر كل عدل عقلا اذ
لا فارق بالعرف واذا جاز عقلا التعبد بخبر كل عدل ادى الى تحليل الحرام وعكسه لانه لو اخبر واحد بحرمة فعل واخر بحله
وجاز التعبد به عقلا فيؤدي الى جواز التعبد بهما فيلزم تحليل ما حرم او بالعكس اجاب بان المصيب في الاجتهاد
ان كان واحدا فلا يلزم تحليل ما حرم وعكسه لان حكم المصيب هو الثابت في علم الله تعالى والحكم المخالف لحكم المصيب ليس هو
حكما في علم الله وان كان المجتهد مامورا بالعمل بموجبه كما في التعبد بالافتا وشهادة الشاهدين فانه يجب العمل بهما وان كان خطا
ولا يلزم من العمل به تحريم ما احل وبالعكس لان حكمهما ليس هو حكما ثابتا في علم الله لان الحكم فيه اما الحل او الحرمة وان كان كل
مجتهد مصيبا فلا يرد النقض بما ذكرتم من تحليل الحرام وعكسه لان حكم كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله تعالى
الاخر قوله وان تساويا اشارة الى الجواب عن تقدير توجيه ان يقال الجواب الذي ذكرتم انما يتم لو كان احد الخبرين راجحا
والاخر مرجوحا فيلزم سقوط المرجوح المخالف للصواب الذي هو الراجح اما اذا كان الخبران متساويين يلزم اجتماع الحكمين
المتنافيين في واقعة واحدة مثل الحل والحرمة على تقدير تساوي الخبرين اجاب بانه لا يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين على تقدير تساوي
الخبرين فانه عند تساوي الخبرين يتوقف حتى يتبين الرجحان كما هو عند بعض او يتخير بينهما كما هو عند بعض والتخيير او الوقف
يدفع لزوم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة ص قالوا لو جاز لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري سبحانه
قلنا للعلم بالعادة انه كاذب ش الكنانية قالوا ايضا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الرسول عليه السلام لجاز
التعبد بخبر الواحد عن الباري تعالى بان ارسله والتالي باطل لانه لا يجوز التعبد بخبر عن الله بالرسالة بدون معجزة دالة على صدقه
بيان الملازمة ان الموجب لجواز التعبد بخبر الواحد العدل هو الظن بالصدق وهو حاصل في الصورتين اجاب بالفرق فانه
علم بالعادة ان المخبر عن الله تعالى بالرسالة كاذب اذا لم يكن معه معجزة مصدقة له فلم يجز التعبد به لذلك بخلاف خبر العدل الواحد
عن الرسول فانه لم يعلم بالعادة كذبه بدون مصدق له فجاز التعبد به لعدم المانع ص مسئلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا
للقاساني وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا تكرر العمل به كثيرا في الصحابة
والتابعين شايعا ذايعا من غير نكير وذلك يقتضي به العادة كالقول القطعي ش المسئلة السادسة القايلون بجواز التعبد
بخبر العدل الواحد اختلفوا في وجوب التعبد به فذهب كثير من الاصوليين الى وجوبه وذهب القاساني وابن داود والرافضة الى
حرمة التعبد به واتفق القايلون بوجوب التعبد به على ان وجوب التعبد ثابت سمعا وقال احمد والقفال وابن سريج وابو عبد
الله البصري بل ثبت بالعقل ايضا واحتج على وجوب العمل بخبر العدل الواحد بانه تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا في زمن الصحابة
والتابعين في وقايع كثيرة شايعا ذايعا ولم ينكر احد العمل به وذلك يدل على ... من غير نكير لاحد يقضي عادة بانهم اتفقوا
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قولهم بوجوب العمل به قطع انهم اتفقوا على وجوب العمل به فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير
نكير لا يدل الا على جواز العمل به ... لا قايل بالفصل بين الجواز سمعا
والوجوب سمعا فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب

ص قولهم لعل الصحابة عملوا بغيرها قلنا علم قطعا من سياقها ان العمل بها س قالت الخصوم لا نم ان الصحابة
عملوا باخبار الآحاد بل لعلهم عملوا بغيرها حين عملوها فلا ينهض دليلا على وجوب العمل بخبر الواحد اجاب بانه علم
قطعا من سياق تلك الاخبار وسقط انكار انهم عملوا بتلك الصور لاجل تلك الاخبار ولا يخفى على من اطلع على
قراين الاحوال ص قولهم فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان
حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عايشة رضي الله عنهم خبر ابن عمر واجيب انهم انكروا عند
الارتياب س قالت الخصوم ايضا سلمنا ان الصحابة عملوا بخبر الواحد ولكن الاجماع انما ينعقد اذا لم ينكر العمل
به وهو ممنوع فان الصحابة انكروا العمل بخبر الواحد في وقايع كثيرة منها ان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة وهو ان
الرسول عليه السلام اعطى الجدة السدس حتى قرنه برواية محمد بن مسلمة ومنها ان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن
له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري وانكر ايضا عمر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امراة ما ندري اصدقت ام كذبت ومنها ان عايشة انكرت خبر ابن عمر ان الميت يعذب ببكاء اهله اجاب
عنه بان الانكار في هذه الصور ليس على العمل بخبر الواحد فلا بد من التوفيق فيقول انكروا العمل بخبر الواحد عند الارتياب
في عدالة الراوي او فوات شرط وعملوا به عند جامع لشرايط العمل به توفيقا بينهما ص قالوا لعلها اخبار مخصوصة
فلا يقطع بانهم عملوا بظهورها لا لخصوصها س قالوا ايضا لعل الاخبار مخصوصة بلفظها بالقبول ولا يلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا اجاب بانا نقطع ان الصحابة عملوا لاجل ظهور تلك الاخبار صادقة لا لخصوص
تلك الاخبار بحيث يحصل ظهور الصدق وجب العمل ص وايضا التواتر انه كان ينفذ الآحاد الى النواحي
لتبليغ الاحكام س هذا دليل اخر على وجوب العمل بخبر الواحد توجيهه انه علم بالتواتر انه كان ينفذ احاد الصحابة
الى النواحي والقبايل لتبليغ الرسالة والاحكام فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما كان لبعثتهم فايدة وفيه نظر لان
المبعوثين مفتون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد
ص واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لقوله لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه بعد
س استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بهذه الآيات اما التمسك بالاية الاولى فبيانه انه تعالى اوجب
الحذر بانذار طايفة من فرقة لان لعل للترجي وهو على الله محال فيحمل على الوجوب لاشتراكهما في الطلب وانذار الطايفة
اخبارهم المخوف فيلزم وجوب الحذر باخبار الطايفة والطايفة عدد لا يحصل بخبرهم الا الظن لان كل فرقة ثلث فالطايفة
منهم اما واحد او اثنان وخبر الواحد والاثنين لا يفيد الا الظن فقد وجب الحذر باخبار من لا يفيد قولهم الا الظن فيجب الحذر
باخبار واحد عدل لان خبره يفيد الظن ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد واما التمسك بالاية الثانية فبيانه انه تعالى
توعد على كتمان ما انزل من البينات فيجب على الواحد اخبار ما سمع من الرسول عليه السلام فوجب العمل بخبره والا
لم يكن للاخبار فايدة واما التمسك بالاية الثالثة فانه تعالى علق وجوب التبين بكون المخبر فاسقا وتعليق الحكم على
الصفة مشعر بالعلية فيكون لا يجب التبين في خبر غير الفاسق لانتفاء علة التبين فوجب العمل بخبره قال المصنف في التمسك بهذه [ان ح]
الآيات بعد ووجه البعد اجمالا انه استدلال بما ليس بقطعي الدلالة وللخصم ان يمنع وجوب العمل فانه هو المتنازع
فيه اذ النزاع في ان خبر الواحد المفيد للظن هل يجب العمل به ام لا ص قالوا لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وقد تقدم
ويلزمهم ان لا يمنعوه الا بقاطع س القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالآيتين وقد تقدم وجه التمسك
والجواب عنه في المسئلة المتقدمة فلا حاجة الى اعادته ويلزم من التمسك بالآيتين ان لا يمنعوا العمل بخبر الواحد الا بدليل
قاطع لان الآيتين دلتا على ان التمسك بما لا يفيد العلم غير جائز فلا يجوز منع العمل بخبر الواحد بالآيتين لانهما لا يدلان على عدم
وجوب العمل به على سبيل القطع ص قالوا توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر
قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله س القائلون
بعدم وجوب العمل بخبر الواحد قالوا توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حين سلم عن الركعتين وهو قول ذي

اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فصدقاه فاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
تصديقهما له ثم سجد للسهو فلو كان العمل بخبر الواحد واجبا لما توقف رسول الله اجاب بان هذه الصورة غير ما
نحن فيه لان ما نحن فيه هو انه يجب علينا العمل بخبر الواحد ولا يلزم من عدم وجوب العمل به على الرسول صلى الله عليه وسلم
عدم وجوبه علينا ولئن سلمنا انه ما نحن فيه ولكن انما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعد انفراده بمعرفته ذلك دون
الباقين فان انفراده بذلك اكثر دون الباقين في غلطه فيجب توقفه في مثله ص ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل
المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث للمصالح وخبر الواحد
يفصلها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل اولى سلمنا ولا نسلمه في الشرعيات سلمنا وقياسه
قياس ظني في الاصول س احتج ابو الحسين على وجوب العمل بخبر الواحد عقلا بانه اذا علم اصل كلي في دفع المضار
وجلب المنافع وجب عقلا العمل بالظن في تفاصيل ذلك الاصل المعلوم كما اذا اخبر واحد عدل عن مضرة شيء او ضعف
جدار وجب عقلا الاحتراز عن ذلك الشيء المضر وعن ذلك الجدار وهذا المعنى متحقق في خبر الواحد لان الرسول عليه السلام بعثه الله
لبيان الاحكام الشرعية المشتملة على مصالح العباد وخبر الواحد يفيد الظن في تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به
عقلا اجاب بان هذه الحجة مبنية على قاعدة التحسين العقلي وقد ابطلناها سلمنا صحة تلك القاعدة لكن العمل بالظن في تفاصيل
الاصل المعلوم لم يجب في العقليات بل العمل بالظن فيها اولى ولئن سلمنا وجوب العمل بالظن في العقليات فلا نم وجوب العمل به في
الشرعيات لجواز ان يكون خصوصية الصور العقلية شرطا لوجوب العمل او خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها
سلمنا وجوب العمل في الشرعيات ايضا بالقياس على العقليات لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن والقياس المفيد للظن في مسائل
الاصول لا يفيد ص قالوا صدقه محتمل فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي
خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي س هذه حجة اخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا توجيهها ان
خبر العدل الواحد يحتمل صدقه فيجب العمل به احتياطا قياسا على المتواتر والمفتي اي قول المفتي لان كل واحد منهما لما احتمل صدقه
وجب العمل به فكذا هاهنا اجاب المصنف بان القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع اذ وجوب العمل بالمتواتر انما هو
لاجل افادته العلم لا لاجل امكان الصدق والقياس على المفتي وان كان الوصف الجامع متحققا لكن الفرق بين الاصل والفرع
ثابت فان وجوب العمل بقول المفتي شرع خاص لا يعم جميع الاشخاص ووجوب العمل بخبر الواحد شرع عام يعم جميع الاشخاص ولئن
سلمنا صحة القياس عليه لكن غايته قياس شرعي لان الاصل وجب العمل فيه بالدليل الشرعي فلم يفد المطلوب لان المطلوب
اثبات وجوب العمل به عقلا ص قالوا لو لم يجب لخلت وقائع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع
س هذه حجة اخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا توجيهها انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع
عن الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه اذا لم يوجد في الوقايع الحادثة دليل الا خبر الواحد ولا يجب العمل به لزم
خلو تلك الوقايع عن الحكم اجاب بمنع الثانية اي استثناء التالي فان المتفق عليه امتناع خلو الوقايع التي لها دليل لا خلو الوقايع
عليها فان الوقايع التي لا دليل عليها يجوز خلوها عن الحكم ولئن سلمنا صحة استثناء التالي لكن لا نم الملازمة ولا نم انه اذا لم يدل الا خبر
الواحد لزم خلو تلك الوقايع عن الحكم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن نفي الحكم على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد حكما شرعيا
وهو ممنوع قوله وهو مدرك شرعي اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان نفي الحكم ليس حكما شرعيا لانه
مستند الى عدم الدليل وعدم الدليل عقلي والمستند الى العقلي عقلي اجاب بان عدم الحكم وان كان ثابتا عند عدم
الدليل وقبل الشرع لكنه بعد ثبوت الشرع مدرك شرعي ص الثالث منع البلوغ لاحتمال الكذب لعلمه بعدم
التكليف واجماع الائمة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين
والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم من غير فرق والاسماع الصبيان
ش لما فرغ من اثبات وجوب العمل بخبر الواحد شرع في ذكر شرايط وجوب العمل به وهي اربعة الاول البلوغ
لان الصبي الغير المميز لا يقدر على الضبط فيما يتحمله والمميز لعلمه بانه غير مكلف لا يتحرز عن الكذب ضرورة عدم
مواخذته به واذا لم يقبل رواية الصبي فرواية المجنون اولى بان لا تقبل قوله واجماع المدينة اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان اهل المدينة اجمعوا على قبول شهادة

الصبيان بعضهم على بعض في الدماء والجنايات قبل تفرقهم فاذا كان شهادة الصبيان مقبولة فقبول روايتهم
بالطريق الاولى مع ما روي ان اهل الصبيان ... منفردين عن الكاملين
ومسيس الحاجة الى معرفة ذلك وتشعرهم مع كثرتهم قرينة دالة على صدق ما اخبروا به وانما اشترطوا ان اداي
تكون الشهادة قبل تفرقهم لئلا يتطرق اليها تهمة التلقين من غيرهم انما هو هذا اذا كان السماع والاداء كلاهما قبل
البلوغ اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فهي مقبولة لوجهين احدهما القياس على قبول الشهادة فانه اذا
تحمل الشهادة قبل البلوغ واداها بعده تقبل اتفاقا فهذا الرواية تقبل بالطريق الاولى لان الاحتياط في الشهادة
اكثر ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ولم يختلف في قبول روايته الثاني الاجماع فان الصحابة اجمعوا على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ما تحملوه حال الصبى واداه
بعده واجمع السلف على احضار الصبيان مجالس الاحاديث واسماعهم الاحاديث وقبول روايته ما سمعوه
حال الصبى ص ومنع المسلم للاجماع وابو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم و
لقوله ان جاءكم فاسق وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بانه قد يوثق
بعضهم لتدينه في دينه ش الشرط الثاني الاسلام فان المخالف للملة الاسلامية لا تقبل روايته
لوجهين الاول الاجماع فان قيل كيف يصح دعوى الاجماع على عدم قبول روايته وابو حنيفة رحمه الله قبل شهادة الكفار
بعضهم على بعض والتاكيد امر الشهادة اكثر من الرواية فاذا قبل ابو حنيفة شهادة بعض الكفار على بعض لم
يقبل روايتهم اصلا فلا يخرق الاجماع الثاني ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق فان الكافر فاسق بالعرف المتقدم
لان الكفر قسم من اقسام الفسق وتخصيص الفاسق بمسلم صدرت عنه كبيرة او اصر على صغيرة عرف متجدد فلا
يكون معتدا به لانه خلاف الاصل وبعضهم جعل الكفر عين الفسق واستدل بان الكافر لا يقبل روايته قياسا على الفاسق
والجامع كون كل منهما غير موثوق به وضعف هذا الاستدلال بالفرق فان بعض الكفار لتدينه في دينه قد يوثق به بخلاف
الفاسق فانه لعدم تدينه لم يوثق به ص والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر
فالبدع الواضحة وما لا يتضمن الكفر كان واضح الفسق كالخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم الراد ان جاءكم فاسق
القائل نحن نحكم بالظاهر والاية اولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق
المظنون صدقهما بالاتفاق ش المبتدع بما يوجب الكفر حكمه حكم الكافر اتفاقا والمبتدع بما يتضمن
الكفر وهو المختلف في الاصل وبل فيه خلاف فعند من كفره حكمه حكم الكافر وعند من لم يكفره حكمه حكم المبتدع الذي
لا كفر في بدعته والمبتدع بما لا يتضمن الكفر ان كان ابتداعه واضح الفسق كالخوارج فانهم استحلوا اموال المسلمين واباحوا
دماءهم من غير ان يجوز لهم امارة فيه خلاف فعند بعض ترد روايته وعند بعض تقبل حجة الراد قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وهو فاسق لوضوح فسقه فلا تقبل حجة القائل قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر خص عنه الكافر
والفاسق اللذان ظن صدقهما فبقي حجة في الباقي لان غيرهما لا يعلم فسق نفسه ويعظم امر الدين ويحترز عن الكذب
فيحصل بصدقه ظاهرا واختار المصنف المذهب الاول واليه اشار بقوله والاية اولى واولويتها من ثلثة وجوه
الاول ان الاية متواترة بحسب المتن والحديث من باب الاحاد والعمل بالمتواتر اولى من العمل بالاحاد الثاني
ان الاية مخصوصة بالفاسق والحديث غير مخصوص والعمل بالمخصوص اولى لاحتمال التخصيص في غير المخصوص الثالث
ان الاية غير مخصصة لانه لم يخرج منها فاسق والحديث عام مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما
لان روايتهما غير مقبولة بالاتفاق ص قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمان رضي الله عنه ورد بالمنع
او بانه مذهب بعض ش القائلون برواية مثل الخوارج قالوا اجمع الصحابة على قبول رواية
قتلة عثمان مع ظهور فسقهم عند جميعهم ورد بمنع الاجماع لانا لا نعلم ان جميع الصحابة متوافقون في قبول قولهم
او بان مذهب بعض الصحابة ان قتلة عثمان رضي الله عنه غير فاسقين فان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي
بن حاتم وجماعة اخرى ذهبوا الى ان ما جرى على عثمان رضي الله عنه ليس ظلما بل قصاص ص واما نحو خلاف
البسملة وبعض الاصول وان ادعي القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين ش واما الخلاف
في كون البسملة من القران وفي بعض الاصول وان ادعي القطع

فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين كاثبات الكلام النفسي وان ادعى كل واحد من الخصمين القطع ببطلان
مذهب الاخر فليس مما يوجب رد الرواية لقوة الشبهة من الجانبين كما تقدم ص واما من شرب النبيذ ولعب
بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق
بواجب واجاب الشافعي الحد لظهور امر التحريم عنده ش واما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج
ونحوه مما يختلف في حرمته سواء كان مجتهدا او مقلدا فانا نقطع انه ليس بفاسق وان قلنا ان المصيب من المجتهدين
واحد لانا لو فسقناه لادى الى تفسيق المخالف بما هو واجب عليه وذلك فيما يكون واجبا عند مجتهد حراما عند
غيره فقوله واجاب الشافعي اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه انه لو لم يكن شارب النبيذ فاسقا لما
اوجب الشافعي الحد عليه لان ايجاب الحد انما يكون بارتكاب الفسق قطعا بمنزلة الكبائر انما اوجب الشافعي
الحد لان دليل التحريم عنده في غاية الظهور لا لفسقه قطعا ص ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول
الظن ش الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي لما سمعه على سهوه لانه لو كان سهوه راجحا على ضبطه او مساويا له
لم يحصل غلبة الظن بصدقه ص ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة
وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح ش الشرط الرابع العدالة
ودليل اشتراطها الاجماع والحد الذي ذكره المصنف للعدالة قريب مما ذكره الغزالي وهو ان العدالة هيئة راسخة في النفس
من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه الا ان المصنف ابدل هيئة
النفس الحاصلة من الدين بالمحافظة الدينية التي هي لازم تلك الهيئة وزاد قيد ليس معها بدعة وانما يعتبر هذا القيد
من لم يقبل رواية المبتدع اصلا وتحقق العدالة بالاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض المباحات
اصلا وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي السرقة
وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
حبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية مما لا يليق به ولا ضرورة واما الحرية والذكورة
وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة ش اراد ان يشير الى الكبائر وبعض الصغائر المعتبر تركه وكذا
بعض المباح اما الكبائر فقد اختلفوا فيها فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الشرك
بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام من الحد الدخل اذا ظلم وزاد ابو هريرة على ما رواه ابن عمر اكل الربا
وزاد علي رضي الله عنهم على ما رواه ابو هريرة السرقة وشرب الخمر وقال بعض الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه
وهذا التفسير اعم من الاول واما بعض الصغائر الذي يجب تركه فما يدل فعله او تركه على دينه الى حد يستجري على الكذب
بالاغراض الدنيوية كسرقة لقمة وتطفيف حبة والتطفيف نقص المكيال واما بعض المباح الذي يجب تركه فما
يدل على نقص المروة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية التي لا يليق به من غير ضرورة كالدباغة
والحجامة والحياكة وهذه الشرائط كما تعتبر في الرواية تعتبر في الشهادة والشهادة تختص بالحرية والذكورة
وعدم القرابة وعدم العداوة ص مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفة قبوله لنا
الادلة تمنع من الظن خولف في العدل فيبقى ما عداه وايضا الفسق مانع فوجب تحقق عدمه كالصبي والكفر ش
المجهول اذا كان معلوم الاسلام مجهول الحال من العدالة والفسق لا تقبل روايته عند اكثر العلماء وروي عن ابي حنيفة
رضي الله عنه قبول روايته لنا ان الادلة السمعية وهي قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله ولا تقف ما ليس
لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن خولف الظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه
بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا بها في غير العدل لسلامتها عن المعارض وايضا الفسق مانع
عن قبول رواية صاحبه فوجب تحقق عدمه قياسا على الكفر والصبي فانهما مانعان عن قبول قول صاحبهما وجب تحقق عدمهما والجامع
كون ما نعا عن قبول

وترك بعض الصغائر

دفع احتمال المفسدة ص قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفي الا
بالخبرة او التزكية ش الحنفية قالوا الفسق سبب للتثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
والتثبت منتف لان الاصل عدم الفسق فينتفي المسبب ولهذا التثبت يجب قبول قوله اجاب
بانا لا نسلم ان الفسق منتف بل انما ينتفي اذا علم عدم فسقه بالخبرة او التزكية ص قالوا نحن نحكم يمنع ح
بالظاهر ورد بان الظاهر ... ولا يتحقق ش الحنفية قالوا ايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
يدل على الحكم بكل ظاهر لان اللام تفيد العموم فيندرج مجهول الحال تحته لان الظاهر من حال المسلم العدالة اجاب
بانا لا نسلم ان الظاهر من حال المسلم العدالة ولئن سلم وكونه مجهول الحال يستوي العدالة والفسق في الظهور وعدمه
وايضا معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه يدل على عدم اعتبار قوله ضرورة عدم العلم به ص
قالوا الظاهر الصدق كاخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بان ذلك مع الفسق والرواية
اعلى رتبة ش الحنفية قالوا ايضا مجهول الحال يقبل روايته لان الظاهر الصدق فيما رواه كما ان الظاهر الصدق
في اخباره بكون اللحم مذكى وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته اجاب بالفرق من وجهين الاول ان اخباره
فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق فلذلك يقبل مع كونه مجهول الحال بخلاف روايته فانها لا تقبل مع الفسق فلذلك لم يقبل
مع الجهل بحاله الثاني ان الرواية اعلى رتبة من الاخبار فيما ذكرتم من الصور ولا يلزم من قبول اخبار مجهول الحال
فيما هو ادنى رتبة قبوله فيما هو اعلى رتبة ص مسئلة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في
الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة
فيتعدد واجيب بانه خبر قالوا احوط واجيب بان الاخر احوط والثالث ظاهر ش اختلفوا في ان الجرح
والتعديل هل يثبت بخبر الواحد ام لا فالاكثرون يثبتان بخبر الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبتان
بخبر الواحد لا في الرواية ولا في الشهادة وقيل نعم فيهما اي يثبتان فيهما في الشهادة والرواية حجة المذهب الاول والشرط ح
ان الرواية تثبت بخبر الواحد وكل من الجرح والتعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه في طريق اثباته كما في غير محل النزاع
فان الشرط فيه لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته حجة القائلين بعدم ثبوتهما بخبر الواحد في الرواية والشهادة
ان الجرح والتعديل شهادة فلابد وان يتعدد الجارح والمعدل كما في سائر الشهادات واجيب بالمنع بل هو اخبار
ولا يشترط التعدد في الاخبار حجة اخرى لهم ان اعتبار العدد في المعدل والجارح احوط والعمل بالاحوط اولى اجاب
بانا لا نسلم ان اعتبار العدد احوط بل الاخر اي اعتبار عدم التعدد احوط لاحتمال تضييع الامر والنهي عند عدم
اعتبار قول الواحد ودليل المذهب الثالث ظاهر من المذهبين الاولين والجواب يعرف مما سبق ص مسئلة
قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي رحمه الله في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان
كان عالما كفى فيهما والا لم يكف ش اختلفوا في انه هل يكفي في التعديل والجرح اطلاق العدالة والفسق بدون
ذكر سببهما ام لا فقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا يكفي واحد منهما وقال الشافعي يكفي في التعديل
دون الجرح وقيل يكفي في الجرح دون التعديل وقال امام الحرمين ان كان المعدل والجارح عالما بسبب الفسق
والعدالة كفى الاطلاق فيهما وان لم يكن عالما به فلا يكفي ص القاضي ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا
وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف ش حجة القاضي
ان المعدل او الجارح اذا اطلق العدالة او الفسق من غير ذكر سبب دل على انه عالم بعدالته او فسقه بما هو سبب
له عند الجميع لانه ان لم يشهد عن بصيرة لم يكن عدلا والكلام في العدل وان شهد بالعدالة او الفسق
بما يكون مختلفا في كونه سببا فهو مدلس اي ملبس والملبس منهم فلا يكون عدلا والكلام فيه اجاب بانه قد
يعتقد المعدل او الجارح عدالته او فسقه بامر يكون سببا عنده ولم يكن سببا في نفس الامر فيبني شهادته

[illegible]

٦٩

على اعتقاده او يشهد بمحض سبب مختلف في كونه سببا ولا يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا ص الثاني
لو اكتفى لالتبس مع الشك فيهما اجيب بانه لا شك مع اخبار العالم ش حجة المذهب الثاني وهو انه لا يكفي
الاطلاق في التعديل والجرح من غير ذكر سببهما انه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لوقع الالتباس الموجب للشك لان الاطلاق
يجوز ان يكون بحسب امر هو سبب وان يكون بحسب امر ليس بسبب فظنه سببا والحكم على السبب بحسب ظن غير مرجح فيلزم
الالتباس اجاب بانه لا شك عند اخبار العالم فانه مرجح لكون ذلك الامر سببا وبه يحصل غلبة الظن بعدالته
ص الشافعي لو اكتفى في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف فيه ش حجة الشافعي انه لو اكتفى
بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد والتالي باطل اما بيان الملازمة ان الاختلاف واقع في
سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون
ما هو عند الجارح سببا ليس بسبب عند المجتهد لزم تقليد الجارح في ذلك وهذا بخلاف اسباب التعديل فانها لكثرتها
لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق ص العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف
الجرح الامام غير العالم موجب التلبس ش هذه حجة عكس مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو انه يكفي بالاطلاق
في الجرح دون التعديل تقريرها لان العدالة ملتبسة بتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع فرب رجل اظهر صلاحيته
بالتصنع بخلاف الجرح فانه لا يمكن التصنع فيه فلابد في العدالة من ذكر سببها لدفع الالتباس ولا يحتاج ذكره في الجرح
لعدم الالتباس واحتج الامام بان المعدل او الجارح ان كان غير عالم ولم يذكر السبب فيهما يكون قوله موجبا
للشك لانه اذا كان غير عالم احتمل ان يجعل ما هو موجب للجرح موجبا للعدالة وبالعكس فلم يحصل الجزم لا بتعديله
ولا بجرحه ص مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه
باليقين فالترجيح ش اختلفوا في تقدم الجرح على التعديل اذا وقع التعارض بينهما فقال قوم الجرح مقدم مطلقا
وقال اخرون لابد من الترجيح في كل صورة فايهما ترجح قدم على الاخر واختار المصنف التفصيل بانه اذا عين
الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني قدم احدهما على الاخر بالترجيح كان قال الجارح رايته وقد قتل فلانا
وقال المعدل رايت فلانا المدعى قتله حيا واذا لم يعين الجارح سبب الجرح او عينه ولم ينفه المعدل او نفاه
بطريق غير يقيني فالجرح مقدم والدليل عليه ان تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع بين الترجيح وتقديمه الجرح فوجب تقديمه
الجرح وانما قلنا ان تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع بين الترجيح وتقديمه لان الجرح في الصور الثلاث راجح اما في
الاولى فلان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل ولم ينفه واما في الثانية فلان المعدل لم يتعرض لنفي ما اثبته
الجارح واما في الثالثة فلانه لم ينفه بطريق يقيني واما في غير الصور الثلاث وهو الصورة التي عين فيها الجارح
سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فيقدم احدهما على الاخر بالترجيح والترجيح يحصل بكثرة العدد وشدة
الورع والتحفظ ومن الشارحين من حمل كلام المصنف على ان العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة
التعيين فيكون جمعا بينهما فيكون اولى اما اذا عين سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فلا يمكن الجمع والعمل
باحدهما من غير مرجح لا يجوز فلابد من الترجيح ص مسئلة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق
وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل ان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل وليس من الجرح
ترك العمل بشهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا المسائل الاجتهادية
ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمعه ومثل وراء النهر
يعني غير جيحان ش اي الحكم الذي يشترط العدالة في الشهادة اذا حكم بشهادة شاهد كان حكمه بالشهادة
تعديلا لذلك الشاهد وكذا العالم الذي يشترط العدالة في الرواية اذا عمل برواية راو كان عمله بروايته تعديلا له
واما العدل اذا روى عن شخص فروايته هل يكون تعديلا لذلك الشخص ام لا فيه ثلاثة مذاهب احدها التعديل مطلقا وثانيها
عدمه مطلقا وثالثها المختار التفصيل اي ان كان عادته ان لا

لا الالتباس ح

[illegible]

العدل ان لا يروي الا عن عدل فتعديل والا فلا اما الاول فلانه لو لم يكن الا الشخص عدلا يلزم خلاف ما جرت عليه
من العاده وهو خلاف الاصل واما الثاني فلانه يجوز ان يروي العدل عن فاسق واذا ترك الحاكم العمل بشهاده
شاهد لم يلزم جرح ذلك الشاهد وكذا اذا ترك العالم العمل برواية راو لان اسباب ترك العمل بشهاده الشاهد
وبرواية الراوي متعدده فلا يدل الترك على واحد من تلك الاسباب بخصوصه مع جواز ان يكون ترك العمل بالشهاده
والرواية لوجود معارض لا لجرح الشاهد والراوي واذا حد الحاكم شاهد الزنا لا يكون ايضا جرحا له لجواز ثبوت
عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد عليه فان العدالة لا تنافي وجوب الحد كما جاز ان يكون لاسقاط النصاب لا لسقوط
العدالة واذا ترك الشخص الراوي العمل بالمسائل الاجتهاديه ونحوها كالنبيذ اذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس المحرم
او صلى بعد اللمس ولم يتوضأ لا يكون جرحا لذلك الشخص الراوي وكذا التدليس اي التلبيس لا يكون جرحا للمدلس
كقول من لحق الزهري ولم يصاحبه قال الزهري لانه يوهم انه سمعه وكقول من قال سمعت فلانا وراء النهر موهما
انه نهر جيحان واراد غير نهر جيحان وهو نهر بالشام ص مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم
وقيل الى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا
والذين معه اصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال واما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال
بعد ذلك على قولي المصوبة وغيرهم ش ذهب الاكثرون الى ان الصحابة عدول لا حاجة الى تعديلهم وقيل
ان الصحابة كغيرهم وقيل ان الصحابة عدول الى حين ظهور الفتن وهو اخر عهد عثمان رضي الله عنه فما روي عن الصحابة
قبل زمان الفتن فهو مقبول من غير تعديلهم ولا يقبل ما رواه الداخلون في الفتن الا بعد تعديلهم لان احد الفريقين
منهم فاسقون وهم غير متعينين وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل عليا رضي الله عنه والمختار
ما ذهب اليه الاكثرون والدليل عليه قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا فانهم لو لم يكونوا عدولا لما مدحهم الله تعالى وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فلو لم يكونوا عدولا لما حصل الاهتداء باقتدائهم وايضا ثبت بالتواتر جدهم في امر الدين وامتثال الرسول عليه
السلام في الاوامر والنواهي فيكونون عدولا واما الفتن الواقعة بينهم فتحمل على اجتهادهم وظن كل فريق انهم مصيبون
لوجوب الذب عن الطعن فيهم ولا اشكال على واحد من قولي المصوبة وغيرهم في قبول رواياتهم لانه لم يلزم
قدح في عدالتهم على القولين اما على قول المصوبة فلان كل فريق منهم مصيبون واما على قول غير المصوبة فلان
المخطئ لا يعاقب لخطائه بل يثاب ص مسئلة الصحابي من رآه عليه السلام وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت
وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان ابتني عليها ما تقدم لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان للمشترك كالزيارة
والحديث ولو حلف ان لا يصحبه حنث بلحظة ش لما ذكر في المسئلة المتقدمة ان الصحابة عدول اراد ان يبين
في هذه المسئلة ان الصحابي من هو اختلف في معنى الصحابي فذهب اكثر اصحاب الشافعي واحمد الى ان الصحابي من راى
الرسول عليه السلام لحظة وان لم يرو عن الرسول عليه السلام ولم تطل مدة صحبته معه وهو المختار عند المصنف
وذهب جماعة الى ان الصحابي من طالت مدة صحبته مع الرسول عليه السلام وان لم يرو عنه وذهبت طائفة اخرى
الى ان الصحابي من طالت مدة صحبته مع الرسول ويروي عنه واليه اشار بقوله وقيل ان اجتمعا والمسئلة
لفظية وان ابتني عليها المسئلة المتقدمة التي هي بيان عدالة الصحابة وهي معنوية فانه يجوز ان تبتني
المسائل المعنوية على اللفظية والدليل على المذهب المختار من وجهين احدهما ان الصحابي مشتق من الصحبة
وهي تقبل التقييد بالقليل والكثير لانه يقال صحبه قليلا او كثيرا فيكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز
كالزيارة والحديث فانه للقدر المشترك بين القليل والكثير اذ يقال زارني وحدثني فلان وان لم يزره ولم يحدثه
الا مرة واحدة الثاني اذا حلف زيد مثلا ان لا يصحب عمرو

لحظه

حنث بلحظة بالاتفاق فلو لم تطلق الصحبة على القليل لما حنث بلحظة ص قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث
للملازم قلنا عرف في ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والراوي قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
ش القائلون بان الصحابي من طالت صحبته مع الرسول عليه السلام احتجوا بوجهين احدهما انه يقال اصحاب
الجنة واصحاب الحديث للملازمين للجنة والحديث ولا يقال لغيرهم واذا كان المراد من الصحبة الملازمة في هذه الصورة
يجب ان يكون فيما نحن بصدده دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بانه يكتفى الصحبة بالملازمة بحسب العرف
لا بحسب اللغة ولا يلزم من اجراء اللفظ في بعض الصور على مقتضى العرف اجراؤه في جميع الصور الثاني لو كان
حقيقة فيمن صحب الرسول عليه السلام لحظة لما صح نفي الصحابي عن الوافد اي الوارد والراوي لحظة لانه
صحابي لحظة وعدم صحة النفي من علامات الحقيقة والتالي باطل اذ يصح ان يقال الوافد والراوي لحظة لم يصحبا
الرسول عليه السلام اجاب بانه يصح نفي الصحبة الطويلة عنهما والصحبة الطويلة اخص من مطلق
الصحبة ولا يلزم من نفي الاخص نفي العام ص مسئلة لو قال المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف
ش قول المعاصر للنبي عليه السلام العدل انا صحابي يحتمل الخلاف اي يحتمل قبوله لكونه عدلا والعدل
لا يكذب عن تعمد ويحتمل عدم قبوله لكونه متهما بدعوى رتبة يثبت لنفسه كما لو شهد لنفسه او قال انا عدل
ص مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبرا اخر او ظاهرا او انتشاره في الصحابة او
عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم
القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقهه او عربيته او معنى الحديث لقوله عليه
السلام نضر الله امرأ ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه ش ذهب الجمهور الى
ان العدد ليس بشرط في الرواية بل يقبل رواية الواحد العدل خلافا للجبائي فانه اشترط في قبول الرواية اما
العدد اي انضمام خبر اخر الى خبره او موافقة ما رواه الراوي لظاهر آية او انتشاره بين الصحابة
او عمل بعض الصحابة بما رواه وشرط الجبائي في اخبار الذي يتعلق باحكام الزنا ان لا يكون المخبرون اقل من
اربعة والدليل على ان العدد ليس بشرط والجواب عن دليل الخصم ما تقدم في خبر الواحد العدل فلا حاجة
الى اعادته ههنا ولا يشترط الذكورة في الرواية لان الصحابة اجمعوا على قبول خبر النساء ولا البصر لان الصحابة
يروون عن عائشة ما يسمعونه منها وهم لا يبصرونها فلو كان البصر شرطا لما جاز روايتهم عنها لانهم كالاعمى
في حقها ولا عدم القرابة فانه يجوز رواية الوالد عن الولد وبالعكس لاجماع الصحابة على ذلك ولا عدم العداوة
لان حكم الرواية لا يختص بواحد معين فلا يؤثر العداوة فيه ولا الاكثار من سماع الحديث فان الصحابة قبلوا
رواية من لم يرو الا خبرا واحدا ولا معرفة نسب الراوي فان الصحابة يقبلون خبر من لم يعرفوا نسبه
ولا العلم بفقه الراوي او بمعنى الحديث لانه عليه السلام قال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها
كما سمعها ودعا الرسول عليه السلام له واقره على الرواية فلو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولا يشترط
ايضا فقه الراوي اذا كان خبره مخالفا للقياس خلافا لابي حنيفة رحمه الله تعالى فانه جعل فقه الراوي
شرطا اذا كان خبره مخالفا للقياس والدليل على عدم اشتراطه قبول الصحابة رواية الاحاد لم يكونوا افقه
سواء كان رواياتهم مخالفة للقياس او لا ص مسئلة اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم
حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبني على عدالة الصحابة ش ذكر المصنف مراتب مستند
الصحابي الاعلى فالاعلى خمس مسائل وهي ست الاول اذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حمل قوله
على انه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الظاهر من حال الصحابي انه سمعه منه وقال القاضي هو متردد بين ان يكون
سمعه من الرسول وبين ان يكون الصحابي سمعه من غيره لانه روي ان ابا هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصبح
جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني فضل بن عباس فعلى قول القاضي يبنى قبول قول الصحابي
على عدالة الصحابة فان قلنا ان الصحابة كلهم عدول

يكون هذا مقبولا وان قلنا ان الصحابة بخلاف غيرهم كان حكمه حكم مرسل التابعي ص مسئلة اذا قال الصحابي
امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد
ش المرتبة الخامسة اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر
ذهبوا الى انه حجة لظهور قول الصحابي في تحقق ما سمع من النبي للامر او النهي لان الصحابي عدل عارف باوضاع
لغة العرب لا يلتبس عليه ما يكون امرا او نهيا مما ليس بامر او نهي وقيل ليس بحجة لانه يحتمل ان الصحابي اعتقد
ان ما سمعه امر ولا يكون امرا عند غيره اجاب المصنف بان هذا الاحتمال بعيد لان عدالة الصحابي
ومعرفته باوضاع لغة العرب ومواضع الخلاف يقتضي عدم اطلاقه الامر او النهي الا في موضع الوفاق
وانما كانت المرتبة الاولى اعلى من الثانية لان الثانية يحتمل ان يكون امرا بواسطة رواه ويحتمل ان لا يكون
ص مسئلة اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة لظهوره في انه الآمر
قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب او بعض الائمة او عن استنباط قلنا بعيد ش هذه المسئلة
مشتملة على المرتبة الثالثة والرابعة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم
علينا كذا فالاكثر على انه حجة لظهور قول الصحابي في ان الآمر هو الرسول عليه السلام لان العادة تقتضي
بان الشخص اذا كان مطيعا لملك مشتغلا بخدمته فلو خرج من حضرته وقال امرنا بكذا يفهم منه ان الآمر هو
الملك المطاع لا غيره وقيل يحتمل ان يكون امر الرسول او امر الكتاب او امر بعض الائمة او امرا عن استنباط الصحابي
ومع هذه الاحتمالات الثلث ويتوقف على امر الرسول يلزم ترجيح احد الامور المتساوية من غير مرجح اجاب
بان احتماله لكونه امر غير الرسول بعيد اما احتماله لكونه امر الكتاب فلاستواء الناس في امر الكتاب فلو كان
امر الكتاب لعلمه غيره واما احتماله لكونه امر بعض الائمة فلانه لا يلزم على غيره من الامة تقليد ذلك البعض
من الائمة المجتهدين متابعة امره فلا يصح قوله امرنا مطلقا واما احتمال كونه من الاستنباط فلانه لا يلزم
غير المستنبط من المجتهدين متابعة امره فلا يصح ايضا قوله امرنا وانما كانت المرتبة الخامسة اعلى من الثالثة
لان الثالثة يحتمل ما احتمله الخامسة ويحتمل ان لا يكون امر الرسول والثالثة والرابعة متساويتان في
الرتبة فلهذا ذكرهما في مسئلة واحدة ص مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره
في تحققه عنه خلافا للكرخي ش المرتبة السادسة اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه
حجة لظهور قول الصحابي في تحقق السنة عن الرسول عليه السلام لا عن غيره وسنة الرسول عليه السلام حجة
وذهب الكرخي الى انه ليس بحجة لان السنة كما تطلق على سنة الرسول تطلق على غيره لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي اجاب بان سنة الرسول هي المتبادر الى الفهم عند اطلاق السنة فيحمل
عليه وانما كانت المرتبة الرابعة اعلى من السادسة لان السادسة تحتمل ما احتمله الرابعة ويحتمل ان يكون
سنة غير الرسول احتمالا غير بعيد ص مسئلة اذا قال كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر حجة لظهوره
في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص ش
المرتبة السابعة اذا قال الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر على انه حجة لظهور
قوله في عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة لكونه اجماعا وقيل لا يكون عمل الجماعة لانه لو كان عمل الجماعة لما ساغ
مخالفته لان مخالفة الاجماع غير جائزة اجاب المصنف بانه انما ساغ مخالفته لان طريقه ظني
والقطعي الذي طريقه ظني يجوز مخالفته كخبر الواحد الذي يكون متنه نص قطعي فانه يجوز مخالفته
وهو قول المصنف كخبر الواحد النص لان السابعة ادنى مراتب نقل الرواية عن الرسول لانه اخبار عن الاجماع والاولى
ان يقال في بيانه لظهور قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون في انه اراد مع علم الرسول عليه السلام
بذلك الفعل من غير نكير فيكون حجة وانما كانت المرتبة السابعة ادنى من السادسة لانها تحتمل ما تحتمله السادسة
وتكون دلالته على انها من السنة ضمنية ص ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ

او قراءته

او قراءته عليه او قراءة غيره او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه ش لما فرغ من مستند
رواية الصحابي شرع في مستند غير الصحابي وهو ايضا ستة الاول قراءة الشيخ الحديث
في حضور الراوي سواء قصد اسماع الراوي او قصد اسماع غيره الثاني قراءة الراوي الحديث على الشيخ
الثالث قراءة غير الراوي على الشيخ الرابع الاجازة وسيأتي بيانها الخامس مناولة الشيخ بان يقول
الشيخ للراوي بعد ما ناوله الكتاب اي اعطاه اروِ عني ما في هذا الكتاب السادس كتابة الشيخ بما يرويه بان
يكتب الشيخ اجازة الرواية عنه ص فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال
قال وحدث واخبر وسمعته وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه او غفلة او غيرها
معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا
ومطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته ش لما ذكر مستند غير
الصحابي شرع في بيان مراتبه وبيان كونها مقبولة او غير مقبولة فالاول اي قراءة الشيخ اعلى المراتب لان
قراءة الشيخ لا يحتاج في صحة الرواية عنه الى اذن صريح بخلاف قراءة الراوي على الشيخ لانها تحتاج الى اذن صريح
او سكوت يتنزل منزلة الاذن الصريح وقراءة الشيخ على قسمين احدهما ان يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي
والثاني ان لا يقصد بقراءته اسماع الراوي واذا لم يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي لا يقول الراوي حدثني
واخبرني والا لكان كذبا بل يقول قال الشيخ وحدث الشيخ واخبر وسمعته والمستند الثاني وهو قراءة
الراوي على الشيخ فان لم يكن معها انكار الشيخ ولا ما يوجب سكوت الشيخ من اكراه او غفلة او غيرهما فهو معمول به
خلافا لبعض الظاهرية والذي يدل على كونه معمولا به وجهان احدهما ان العرف يقتضي بان الراوي اذا
قرا على الشيخ وقصد بالقراءة ان يروي عنه وسكت الشيخ من غير مانع اخر على السكوت كان سكوته تقريرا لما
قرا الراوي عليه الثاني انه لو لم يكن كذلك لما قرا الراوي عليه حتى لكان سكوت الشيخ ايهاما للصحة وهو غير جائز
وللعبد رواية الراوي فيما قراه على الشيخ ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا بقراءتي عليه واما انه هل يجوز
ان يقول حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ان يقيد بقراءتي عليه ففيه خلاف والاصح جوازه وقد نقل الحاكم
عن الائمة الاربعة جوازه واما قراءة غير الراوي على الشيخ فكقراءة الراوي عليه ص واما الاجازة
للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم ومقيدا واما انباني اتفاقا
للعرف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف وجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وفي نسل فلان
او من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف والاوضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن وقد اذن له
وايضا فانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا الكذب لانه لم يحدثه قلنا
صدقه ضمنا لو قرئ عليه قالوا فلا يجوز الكلام به كالشهادة قلنا الشهادة اكد ش واما المستند الرابع
الاجازة وهي اما لموجود معين مثل ان يقول الشيخ للراوي المعين اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب
فالاكثر على تجويز الرواية بها واما لفظة الرواية بالاجازة فالاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا لاشعاره
بصريح نطق الشيخ فيكون كذبا لانه لم يصرح به وذهب بعضهم الى منعه مقيدا ايضا واما انباني فيصح الرواية به
باتفاق المجوزين لان الانباء يطلق على هذا بحسب العرف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى
الرواية بالاجازة واما الاجازة لجميع الموجودين مثل ان يقول اجزت لجميع الامة الموجودين ان يرووا عني كذا
فالظاهر انه يقبل لانها مثل الاجازة لموجود معين واما اذا قال الشيخ اجزت لمن نسل فلان او اجزت لمن يوجد
من بني فلان ففيه خلاف والاوضح لا لان اجازة الموجود المعين اذا كان مختلفا فيه كان اجازة الغير الموجود اولى
بان يختلف فيه والدليل على جواز الرواية بالاجازة ان الظاهر ان الراوي اي المخبر العدل لا يروي الا بعد العلم او الظن
بصحة ما اجازه وانه قد اذن له ان يروي فيحتاط في صحة ما اجازه فيجوز الرواية وايضا الرسول عليه السلام بعث
كتبه مع احاد الصحابة الى اطراف البلاد واوجب على المبعوث

اليهم قبولها وان لم يعلم المبعوثون ما في كتبه فلو لم تجز الرواية بالاجازة لما جاز قبول كتبه لان
النظر الى صك الاجازة اقوى من النظر الى اصل الكتاب قال الخصم لا يجوز الرواية بمجرد الرواية لان
الاجازة لا تكون اخبارا بالحديث فلو قال الراوي اخبرني او حدثني كان كذبا لانه لم يحدثه اجاب المصنف
بان الاجازة وان لم يكن صريح الاخبار بالحديث الا انه اخبار ضمنا كقراءة الراوي على الشيخ فانه وان لم يكن
اخبارا بالحديث صريحا للفه اخبار به ضمنا وقال الخصم ايضا الرواية بمجرد الاجازة ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة
فانه يجوز الحكم بها اذا كان ظنا والجامع بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعي اجاب بالفرق بان الشهادة
اهم من الرواية ولهذا اشترط الحرية في الشهادة دون الرواية ـ مسئله الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى
للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان شدد في الباء والتاء وحمل على المبالغة في الاولى
لنا القطع انهم نقلوا عنه احاديث في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكره احد وايضا ما روى
عن ابن مسعود وغيره انه قال صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه ولم ينكره احد وايضا اجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية
اولى وايضا فالمقصود المعنى فقط وهو حاصل ـ لما فرغ من بيان الامور الموجبة لقبول الخبر شرع في الامور
المانعة من القبول والنقل بالمعنى مانع عن القبول عند بعض وذهب الشافعي والاكثر اهل الاصول الى جواز نقل
الحديث بالمعنى مطلقا سواء كان بلفظ مرادف او بغيره للعارف بمعناه وقيل يجوز نقله بالمعنى اذا كان بلفظ مرادف
للفظ الحديث دون غيره فان بدل اللفظ الخطر بالتحريم ونقل عن ابن سيرين منع جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا ونقل عن
مالك انه كان يشدد في الباء والتاء اي يبالغ في منع ابدال الباء بالتاء مثل بالله وتالله وهذا النقل محمول على المبالغة
في الاولوية لا في الوجوب لجواز النقل بالمعنى عند مالك بالشرط المذكور والمصنف ذكر على المذهب الاول وجوها
اربعة الاول انا نعلم قطعا ان الصحابة نقلوا عن الرسول عليه السلام احاديث في وقايع متحدة اي نعلم قطعا
انهم نقلوا حديثا معينا جرى في مجلس واحد في واقعة واحدة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكره عليه احد
من الصحابة فلو لم يجز النقل بالمعنى لانكروا واذ لم ينكروا علم انهم اجمعوا على جواز النقل بالمعنى الثاني ما روى ابن
مسعود وغيره من الصحابة انه عليه السلام قال كذا او نحوه ووجه التمسك به انه ردد الرواية بين العبارتين
ولم ينكر عليه احد من الصحابة وقبلوا روايته فلو لم يجز نقل الحديث بالمعنى لما قبلت روايته لانه تشكك في لفظ الرسول
فلم ينقل الحديث بلفظ الرسول لا جزما ولا ظنا الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية فجواز تفسيره بالعربية
اولى لان العربية اقرب الى العربية الرابع انا نعلم قطعا ان الالفاظ غير مقصودة بل المقصود المعنى وهو حاصل
عند نقله بلفظ اخر فلا اثر لاختلاف اللفظ ـ قالوا قال عليه السلام نضر الله امرأ قلت دعا له لانه الاولى ولم
يمنعه قالوا يؤدي الى الاخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم فاذا قدر ذلك مرتين او ثلاث اختل بالكلية
واجيب بان الكلام فيمن نقل بالمعنى سوا ـ ذكر الخصم دليلين احدهما انه قال عليه السلام نضر الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فانه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظ الرسول لان اداه كما سمعها انما
يكون اذا نقل بلفظه اجاب بانا لا نسلم انه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه بل دعا لمن نقله بلفظه واداه كما
سمعه والدعا للناقل بلفظه لا يدل على الوجوب بل غايته انه يدل على الاولوية الثاني جواز نقل الحديث بالمعنى يؤدي
الى الاخلال بالمعنى المقصود لاختلاف العلماء في درك المعاني وتفاوتهم في فهمها من الالفاظ فيجوز ان يغفل الناقل
عن درك بعض دقايقها وينقله بلفظ اخر لا يدل على تلك الدقايق فلو قدر ذلك مرتين او ثلاث اختل المعاني المقصودة
بالكلية اجاب بان الكلام انما هو في الناقل للحديث بالمعنى سواء من غير زيادة ونقصان فلا يلزم الاخلال
ـ مسئله اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فان قال لا ادري
ـ اذا كذب الاصل
فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية وللاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون
الفرع جزما سقط ما يرويه الفرع عن درجة الاعتبار والقبول لانه يلزم كذب واحد من الاصل والفرع لا على التعيين
لانه ان صدق الاصل الكذب يلزم كذب ما رواه الفرع عنه وان كذب الاصل يلزم جرحه بتكذيبه واياما
كان يلزم عدم قبول ما رواه الفرع عنه ولا يقدح كذب واحد منهما لا على التعيين في عدالة الاصل والفرع لان
عدالة كل واحد منهما على التعيين متيقن فيها وكذبه مشكوك فيه والمشكوك لا يقدح في المتيقن فيه وان لم يكذب الاصل
الفرع جزما بل قال لا ادري صحة ما قاله الفرع ففي وجوب العمل به خلاف

والاكثر على انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد بن حنبل روايتان فاحدهما انه يعمل به والاخرى انه لا يعمل به
والدليل على ما ذهب اليه الاكثر ان الموجب للعمل به موجود والمانع مفقود فيجب العمل بالموجب السالم عن المانع
اما وجود الموجب فلان الراوي عدل والعدالة توجب العمل به واما انتفاء المانع فلعدم تكذيب الاصل اياه
وقول الاصل لا ادري ليس بتكذيب لجواز ان يكون الاصل قد نسي فكان كموت الاصل وجنونه لم يكن مانعا
للعمل بقول الفرع لعدم دلالتهما على تكذيب الاصل اياه فكذا قول الاصل لا ادري لم يكن مانعا لعدم
دلالته على التكذيب ـ واستدل ان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين
مع الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني قلت صحيح فاين وجوب العمل
استدل على مذهب الاكثر بان سهيل بن صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى باليمين مع
الشاهد وهذا الحديث روى لربيعة عن سهيل ثم قال سهيل لربيعة لا ادري صحة ما نقلته وكان بعد ذلك
سهيل يقول حدثني ربيعة عني واشتهر ذلك ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على قبوله اجاب
بان هذا الحديث روايته على الوجه المذكور صحيحة لا نزاع فيه ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به
ـ قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادة اضيق قالوا الوجه العمل لحاكم لم يحكم اذا شهد شاهدان
ونسي قلنا يجب ذلك عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية ـ احتج المانعون للعمل به بوجهين
احدهما انه لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الاصل والثاني باطل
بالاتفاق اجاب بالفرق فان الشهادة اضيق والعمل بالرواية لماهر الثاني لو عمل برواية الفرع مع نسيان
الاصل لعمل الحاكم بشهادة شاهدين اذا شهدا على حكمه ولم يتذكر الحاكم والتالي باطل بالاتفاق اجاب المصنف
بمنع انتفاء التالي فانه يجب على الحاكم العمل بشهادتهما على حكمه عند مالك واحمد وابي يوسف رحمهم الله وانما يلزم
ذلك الشافعية فانهم يمنعون ان يحكم بالشهادة المذكورة وللشافعية ان يمنعوا الملازمة للفرق المذكور
ـ مسئله اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والا فالجمهور
يقبل وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا الظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بانه سمع
ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل باتفاق فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها
مرة وترك اخرى فكروايتين واذا اسند وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فكالزيادة
اذا روى جماعة من العدول حديثا وانفرد عدل واحد منهم برواية زيادة على ذلك الحديث فلا يخلو اما ان يكون تلك
الزيادة منافية للمزيد عليه او نفي غيره تلك الزيادة جزما اولا فهذه ثلاثة اقسام والاول والثاني منها لا يقبلان
بالاتفاق مثال الاول اربعين شاة شاة ويقول راوي الزيادة في اربعين شاة نصف شاة مثال الثاني
هو ان يقول الغير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وسكت الرسول وقت بلوغ كلامه الى هذا
اللفظ ولم يزد وليس امر بعد واما الثالث فهو اذا روى جماعة انه عليه السلام دخل البيت وانفرد واحد منهم
بزيادة قوله وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس التحمل واحدا او مجهولا وحدته وتعدده فان كان المجلس واحدا فلا يخلو اما
ان يكون غير ذلك المنفرد من الرواية جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة اولا فان كان الاول لم يقبل
الزيادة التي تفرد بها الراوي بالاتفاق وان كان الثاني فالجمهور على انه يقبل وقد نقل عن احمد روايتان احدهما انه
يقبل والاخرى انه لا يقبل واختار المصنف على مذهب الجمهور بان المقتضي للقبول متحقق والمانع مفقود فوجب
قبوله عملا بالمقتضي السالم عن المعارض وهو المانع اما وجود المقتضي فهو اخبار العدل الجازم بما اخبره واما
انتفاء المانع فلان ما رواه الاخرون لا يكون منافيا لتلك الزيادة احتج الخصم بان قول المنفرد ظاهر الوهم فيه
وراوي الزيادة اذ يجوز انه لم يسمع ووهم سماعه او سمع من غير الرسول فتوهم سماعه منه لانه لو كان الزيادة
من كلام الرسول لم يغفل عنه الحاضرون اجاب ـ بان سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع نادر بعيد عن الوقوع
بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير شايع فاحتمال الوهم في حق من لم يرو الزيادة اكثر وان تعدد مجلس التحمل يقبل الزيادة
بالاتفاق لاحتمال ان ذكر الرسول الزيادة في احد المجلسين دون الاخر فان جهل تعدد المجلس ووحدته فهو اولى
بالقبول مما اذا اتحد المجلس واما اذا روى الراوي

الزياده مره وتركها اخرى محمله حكم الروايتين بحيث اتحد المجلس ففيه الخلاف والمراد باتحاد المجلس الاتحاد
بالزمان وحيث تعدد محله القبول بالاتفاق وحيث جهل فهو اولى بالقبول مما اذا اتحد واذا اسند
عدل واحد بان يذكر الحديث مع الرواه من غير اخلال بواحد منهم وارسل الباقون بان يذكروا الحديث
ولا يذكرون الرواه مثلا ان يقولوا قال النبي مع انهم لم يروه او رفع بان لا يقطع على الصحابي ورفعه الى
الرسول ووقف الباقون بان يقطعوه على الصحابي او وصل بان لا يحذف احد الرواه في البين وقطع الباقون
بان يحذفوا به فحكم هذه الصور حكم الزياده لانه عند العامل يظهر ان المسند والرافع والواصل راوي الزياده
بالنسبه الى المرسل والواقف والقاطع — مسئله حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغايه
والاستثناء ونحوه مثل حتى يزهي والا سواء بسواء — اذا حذف بعض الخبر فلا يخلو اما ان يكون الحذف
مخلا بالكلم الذي يتضمنه الباقي او لا والثاني يجوز الحذف عند الاكثر مثاله قوله عليه السلام البحر طهور ماؤه
الحل ميتته فان حذف الحل ميتته لم يخل بحكم الباقي والاول وهو ان يكون الحذف مخلا بحكم الباقي لا يجوز حذف
البعض منه بالاتفاق كحذف الغايه في قوله عليه السلام لا تبيعوا الثمار حتى تزهي فانه لو حذف الغايه وهي
قوله حتى تزهي لاخل حكم الباقي لانه يلزم منه المنع من بيع الثمار مطلقا وهو باطل وحذف الاستثناء في قوله عليه
السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء فانه لو حذف منه الاستثناء لاختل حكم الباقي لانه يلزم منه بيع البر بالبر مطلقا منع ح
وهو باطل — مسئله خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريره في غسل
اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفيه لنا قبول الامه له في تفاصيل الصلاه ونحو الفصد
والحجامه وقبول القياس وهو اضعف قالوا العاده تقضي بنقله متواترا ورد بالمنع وبتواتر البيع والنكاح والطلاق
والعتق اتفاق او كان مامورا باشاعته — اذا وقع خبر الواحد فيما تعم به البلوى اي فيما يحتاج اليه
عموم الناس من غير ان يكون مخصوصا بواحد دون اخر كخبر ابن مسعود في اسقاط الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريره
في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء بعد المنام وخبره ايضا في رفع اليدين عند الركوع فهو مقبول عند الاكثر ان يدخلهما خ
خلافا لبعض الحنفيه حجه الاكثر ان الامه اجمعوا على قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلاه اي اركانها وشرائطها لانها
وان كانت متواتره على الجمله الا انها لم تتواتر خصوصياتها وتفاصيلها ولذلك اختلف فيها العلماء وهي مما تعم به البلوى
وايضا اجمعوا على قبول خبر الواحد في الفصد والحجامه وما يجري مجراها من الامور التي تعم به البلوى وايضا جاز قبول
القياس فيما تعم به البلوى والقياس اضعف من خبر الواحد ولهذا يقدم خبر الواحد على القياس عند بعض واذا كان
الضعيف مقبولا فيما يعم به البلوى فالقوي اولى بان يقبل احتج الخصم بان العاده تقضي بتواتر ما تعم به البلوى
ولذلك تواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق فاذا لم يتواتر دل على عدم صدقه اجاب بانا نمنع التواتر لانا لا نسلم
ان العاده تقضي بتواتر ما تعم به البلوى فانه يجوز ان يكتفى في ثبوته بما يفيد الظن وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق
والعتاق انما وقع بطريق الاتفاق او لان الرسول عليه السلام كلف باشاعتها لا لان عموم البلوى اقتضى تواترها
مسئله خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤوا الحدود بالشبهات
والاحتمال شبهه قلنا لا شبهه كالشهاده وظاهر الكتاب — خبر الواحد في حد من الحدود كحد الزنا والشرب
والقذف مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من الدليل الدال على كون خبر الواحد حجه فانه يدل على حجيته مطلقا
من غير تخصيصه ببعض الصور دون بعض احتج الخصم بان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والظن يبقى معه احتمال النقيض
واحتمال النقيض شبهه ويندفع الحد بالشبهه لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واذا كان يندفع
بخبر الواحد لا يكون خبر الواحد موجبا له اجاب بانا لا نسلم ان احتمال النقيض شبهه يندفع بها الحدود والا
لكان الحد يندفع بالشهاده والشهود الاربعه وبظاهر الكتاب لان كل واحد منهما يكون محتملا للنقيض لانه لا يفيد الا
الظن — مسئله اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينه فان حمله على
غير الظاهر فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا فتعين النسخ
عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلاف خبره اكثر الامه فالعمل بالخبر الا اجماع المدينه

الخبر الراجح من ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا فان كان مجملا وحمل الصحابي الذي رواه على احد محمليه فالظاهر ان
الراوي انما حمله عليه لقرينه مخصصه وانما قال فالظاهر لانه يجوز ان يكون حمله عليه باجتهاده مع كونه مجتهدا
ان يخالف بالاجتهاد وان كان الخبر ظاهرا وحمله الراوي على غير الظاهر فالاكثر على انه يحمل على الظهور ولا يحمل على
ما حمله الراوي عليه من التاويل وفي مثل هذا قال الشافعي رضي الله عنه كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحججته ومن قال انه يحمل على ما حمله الراوي عليه احتج بانه لو لم يكن للراوي دليل راجح لكان حمله على غير الظاهر
قادحا في عدالته اجيب بانه يجوز ان يكون الدليل راجحا باجتهاده ولم يكن راجحا في نفس الامر وان كان الخبر نصا
وعمل الراوي بخلافه تعين ان يكون ذلك الخبر منسوخا عند الراوي والا لما عمل الراوي بخلافه وفي جواز العمل بهذا النص
نظر لان النص اقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوي العمل به فالنص اولى ان لا
يترك فان قيل لا نسلم ان النص اولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالته قطعيه لا يحتمل غير معناه فلا يكون ترك الراوي
اياه للاجتهاد بل النص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل غير معناه جاز ان يكون تركه لاجل اجتهاد اجيب بان
العمل بالنص اولى لان المقتضي للعمل به متحقق بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان يكون مخالفته للنص لاخر ظنه الراوي ناسخا
وليس كذلك في نفس الامر واذا عمل اكثر الامه بخلاف خبر الواحد فالعمل بخبر الواحد لا بعمل اكثر الامه لما علمت ان قول الاكثر
لا يكون حجه فضلا عن ان يكون راجحا على خبر الواحد الا اذا كان عمل الاكثر عمل اهل المدينه فانه يتعين العمل بعمل اهل المدينه
لانه ثبت ان اتفاق اهل المدينه اجماع والاجماع يقدم على خبر الواحد — مسئله الاكثر على ان الخبر المخالف
للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العله بنص قطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به
فالاجتهاد والمختار ان كانت العله بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها ظنيا
فالوقف والا فالخبر — خبر الواحد اذا كان مخالفا للقياس فلا يخلو من ان يمكن الجمع بينهما بوجه او لا فان كان
الثاني فالاكثر على ان الخبر مقدم على القياس مطلقا واليه اشار بقوله الاكثر على ان الخبر مقدم على المخالف للقياس من كل وجه
مقدم وقيل بالعكس اي يقدم القياس مطلقا وقال ابو الحسين ان كانت العله منصوصه بنص قطعي فالقياس مقدم وان
لم تكن العله منصوصه بنص قطعي فان كان الاصل مقطوعا به اي ثبت حكم الاصل بدليل قطعي فيتقدم احدهما على
الاخر بالاجتهاد والترجيح واختار المصنف التفصيل وقال ان كانت العله ثابته بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك
النص قطعيا او ظنيا ووجودها اي وجود العله في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجود العله في الفرع
ظنيا فالتوقف والا اي وان لم تكن العله ثابته بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم — لنا ان عمر ترك القياس
في الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه براينا وفي ديه الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي
ميراث الزوجه من الديه وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكر احد واما مخالفه ابن عباس خبر ابي هريره توضؤوا مما مسته
النار فلاستبعاد الظهور ولذلك وعايشه في اذا استيقظ ولذلك قالا فكيف نصنع بالمهراس وايضا اخر
معاذ العمل بالقياس واقره وايضا لو قدم لقدم الاضعف والثانيه اجماع لان الخبر يجتهد فيه في العداله والدلاله
والقياس في سته حكم الاصل وتعليله ووصف العله ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما والى الامرين ايضا
ان كان الاصل خبرا — احتج المصنف على تقدم الخبر على القياس اذا لم تكن العله ثابته بنص راجح
بثلثه وجوه احدها الاجماع ووجه التمسك به ان عمر رضي الله عنه ترك العمل بالقياس واخذ بالخبر في ديه الجنين
وذلك لانه قصد ان يعمل بالقياس في حامل ... بين ضرتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت
جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغره فقال عمر رضي الله عنه لولا هذا لقضينا فيه براينا وايضا ترك عمر
العمل بالقياس واخذ بالخبر في ديه الاصبع فانه قصد ايجاب ديه الاصابع على قدر منافعها حتى روي واحد من
الصحابه ان في كل اصبع عشر من الابل وايضا اجتهد عمر واستقر رايه على ان زوجه المقتول لا ترث من ديه زوجها
فلما نقل عن الرسول انه ورث امراه ... الزوجه من ديه زوجها ترك الاجتهاد واخذ بالخبر وغير ذلك من الوقايع وقد شاع
ذلك بين الصحابه ولم ينكره احد منهم فيكون اجماعا على تقدم الخبر على القياس قوله واما مخالفه ابن عباس جواب
دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم انه لم ينكر احد من

الصحابه بتقديم الخبر على القياس وذلك لان ابن عباس قدم القياس على الخبر فانه خالف خبر
ابي هريره توضوا مما مست النار فقال الستا نتوضا بالما الحميم فكيف نتوضا مما نتوضا
عنه وايضا خالف ابن عباس وعايشه خبر ابي هريره اذا استيقظ احدكم من نومه فلا
يدخل يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لكونه مخالفا للقياس اجاب بانا لا نسلم ان انكار ابن عباس
في الخبر الاول لترجيح القياس على الخبر بل انكاره لاستبعاده الخبر المذكور لظهور الامر
على خلافه وكذلك انكار ابن عباس وعايشه خبره ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس وهو الحجر
العظيم الذي يصب فيه الما لاجل الوضو الوجه الثاني انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن سال
فقال بم تقضي يا معاذ فقال بالكتاب قال فان لم تجد فيه قال بالسنه قال فان لم تجد فيه قال اجتهد براي
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله
جعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بفقدان الحكم في السنه اعم من ان يكون متواترا او احادا فاقره الرسول عليه السلام
وحمده على ذلك فلو لم يكن الخبر مقدما على القياس لما اقره الرسول ولم يحمده على ذلك الوجه الثالث لو قدم
القياس على الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالي باطل بالاتفاق والى هذا اشار بقوله والثانيه اجماع
بيان الملازمه ان الخبر يتوقف على مقدمات اقل وما يتوقف على مقدمات اقل كان احتمال الخطا فيه اقل
فيكون اقوى وانما قلنا ان الخبر يتوقف على مقدمات اقل لان الخبر يجتهد فيه في امرين عداله الراوي ودلالته
على ما هو المراد والقياس يجتهد فيه في سته امور الاول ثبوت حكم الاصل الثاني تعليل حكم الاصل الثالث
الوصف الصالح للتعليل الرابع وجود ذلك الوصف في الفرع الخامس عدم المعارض في الاصل السادس عدمه
في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل ثابتا بالخبر اما اذا كان الاصل ثابتا بالخبر احتاج القياس ايضا الى الامرين العداله
والدلاله ص قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطا والتجوز والنسخ واجيب
بانه بعيد وايضا متطرق اذا كان الاصل خبرا ش احتج القايلون بتقديم القياس على الخبر بان القياس
اقوى من الخبر فيكون مقدما اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الخبر يحتمل الكذب لان الراوي ليس
بمعصوم من الكذب ويحتمل كفر احد الرواه وفسقه وايضا يحتمل الخطا لجواز ذهول احد الرواه ويحتمل ايضا
التجوز والنسخ بخلاف القياس فانه لا يحتمل شيا منها فيكون القياس اقوى اجاب بان هذه الاحتمالات
بعيده مع ظهور عداله الراوي وايضا هذه الاحتمالات كما تتطرق الى الخبر تتطرق الى القياس اذا كان اصله
خبرا ص واما تقديم ما تقدم فلانه يرجع الى تعارض خبرين يعمل بالراجح ش هذه اشاره الى
جواب دخل مقدر توجيهه ان الادله التي ذكرتم اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف يصح عدم
تقديم الخبر على القياس فيما اذا كانت العله منصوصه بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا تقرير الجواب
ان ما كان حاصل التعارض في هذه الصوره يرجع الى تعارض الخبرين الدال احدهما على العله والاخر على الحكم اذ العله
موجوده في الفرع قطعا فيعمل بالخبر الراجح وهو الدال على العله اذ التقدير انه راجح على الخبر الدال على
الحكم ص والوقف لتعارض الترجيحين ش احتج المصنف على الوقف في الصوره التي يكون
العله في القياس منصوصه بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظنيا بان كل واحد من القياس والخبر راجح
من وجه ومرجوح من وجه لان القياس من حيث ان نص العله راجح على الخبر اقوى في الرجحان ومن حيث ان وجود
العله في الفرع ليس بقطعي بنقص المرجوحيه لانه يتطرق الى القياس مفسده من هذه الجهه لم يتطرق الى
الخبر والخبر راجح من حيث ان مقدماته اقل من مقدمات القياس ومرجوح بالنسبه الى النص الدال على عله الحكم
واذا ترجح كل منهما من وجه دون وجه تساويا فوجب الوقف ص فان كان احدهما اعم خص بالاخر
وسياتي ش هذا هو الشق الاول من الترديد وهو ان يمكن الجمع بين القياس

واكبر بوجه ما وذلك انما يكون اذا كان احدهما اعم والاخر اخص وطريق الجمع بينهما تخصيص العام سوا كان العام
قياسا او خبرا وسياتي بيان ذلك في التخصيص ص مسله المرسل قول غير الصحابي قال عليه السلام
ثالثها قال الشافعي رحمه الله ان اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفه او عضده قول صحابي او اكثر العلما
او عرف انه لا يرسل الا عن عدل قبل ورابعها ان كان من ايمه النقل قبل والا فلا وهو المختار ش الخبر المرسل
هو قول العدل غير الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر الواسطه وقد اختلفوا في قبوله على
اربعه مذاهب احدها قبوله مطلقا وهو مذهب ابي حنيفه ومالك واحمد بن حنبل رحمهم الله في احدى الروايتين
وجمهور المعتزله وثانيها عدم قبوله مطلقا وثالثها انه يقبل ان اسند ذلك المرسل غير الراوي او ارسل
ذلك المرسل غيره ولكن بشرط ان يكون شيوخ المرسل الاول غير شيوخ المرسل الثاني او عضده ذلك المرسل
قول صحابي او قول اكثر العلما او عرف ان المرسل لا يرسل الا عن عدل وان لم يتحقق واحد من هذه الامور
لم يقبل وهو مذهب الشافعي رحمه الله ورابعها ان المرسل ان كان من ايمه النقل كسعيد بن المسيب قبل ذلك
المرسل والا فلا وهو مذهب عيسى بن ابان وهو المختار عند المصنف ص لنا ان ارسال الايمه من التابعين كان مشهورا
مقبولا ولم ينكره احد كابن المسيب والنخعي والشعبي وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون المخالف خارقا قلنا خرق
الاجماع الاستدلالي او الظني لا يقدح وايضا لو لم يكن عدلا عنده لكان مدلسا في الحديث ش احتج المصنف
على المذهب المختار عنده بوجهين الاول ان ارسال ايمه النقل من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره احد كارسال
ابن المسيب والشعبي وابرهيم النخعي وغيرهم من التابعين فكان اجماعا على قبول مرسل ايمه النقل فان قيل لو كان
ما ذكرتم اجماعا لكان المخالف الذي لم يقبل المرسل مقدوحا لكونه خارقا للاجماع اجاب بان الموجب
للقدح خرق الاجماع القطعي اما الاجماع الاستدلالي والظني فلا يقدح في خارقه الثاني انه لو لم يقبل المرسل
لكان لكون الاصل غير عدل عند المرسل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره واما بطلان التالي فلانه لو
كان الاصل غير عدل عند المرسل وقد روى عنه لكان مدلسا في الحديث على المستمعين وهو موجب القدح في
عداله الراوي وذلك ممتنع على الاول لا نسلم ان عدم الانكار دليل على قبول مراسيلهم ولا المذكورين لاجل
انهم من ايمه النقل بل لاجل انهم لا يروون الا عن العدول كما قال الشافعي رحمه الله وعلى الثاني انه نقض قبول
المرسل من كل عدل وان لم يكن من ايمه النقل ص قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سيل لجاز ان لا يعدل
قلنا في غير الايمه قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا لغلبه الخلاف فيه اما ان كان من ايمه النقل ولا ريبه
فمنع قيل فائده الاسناد معنى قلت فايدته في ايمه النقل تفاوتهم ورفع الخلاف ش احتج القايل
بعدم قبول المرسل مطلقا بوجوه ثلثه الاول لو كان المرسل مقبولا لقبل الخبر مع الشك في عداله الراوي والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان المرسل لم يذكر الاصل فلو سيل عنه جاز ان لا يعدله فيبقى مشكوك العداله
اجاب بان المرسل اذا كان من ايمه النقل لا يروي الا عن عدل فلا يمكن ان لا يعدل الاصل الثاني لو كان المرسل
مقبولا لقبل في عصرنا والتالي باطل بيان الملازمه ان عله قبول المرسل ظهور عداله المرسل وظهور انه لا يروي الا
عن عدل وهذا المعنى لا يختص بالمرسلين في غير عصرنا لانه يمكن وجوده في المرسلين في عصرنا فوجب قبول المرسل
في عصرنا اجاب بالفرق فان غلبه الخلاف وكثره المذاهب في عصرنا يمنع قبول المرسل في عصرنا ولين سلم
عدم الفرق فلا نسلم نفي التالي فان مراسيل ايمه النقل تقبل في عصرنا ايضا لان ايمه النقل هم عارفون بالشيوخ
فلا يروون الا عن عدل الثالث لو كان المرسل مقبولا لم يكن لذكر الاسناد معنى لانه يقبل بغير ذكر الاسناد
فلا فايده في ذكره اجاب بمنع الملازمه فان معنى الاسناد وفايدته في غير ايمه النقل ظاهر وفي ايمه
النقل معرفه تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع في المرسل ص القايل مطلقا قالوا مراسيل التابعين
ولا نعيدهم بعمومه قالوا ارسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع انه كان يرسل ولا يدري
من رواه

ش القائلون بقبول المراسيل مطلقا تمسكوا بوجوه احدها قبول مراسيل التابعي
وتحريره على ما اجاب بان قبول مراسيل التابعين لا يقتضي قبول كل مرسل على التعميم
فانه يجوز اختصاص التابعين بمعنى يوجب قبول مراسيلهم الثاني ان ارسال العدل يدل على تعديل
الاصل واذا كان دالا على تعديل الاصل يكون مقبولا اجاب بانا لا نسلم بان ارساله يدل
على تعديل الاصل فانا نقطع ان كثيرا ممن يرسل ولا يدري من رواه فضلا عن عدالته ص
وقد احتج الشافعي على ان اسنده فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله
ولا يرد فان الظن قد يحصل او يقوى بالانضمام ش اكثر الائمة قد اعترضوا على الشافعي في قوله المرسل
يقبل بالشرط المذكور وتوجيه المؤاخذة ان يقال لا معنى لقول الشافعي انه يقبل اذا كان مسندا او يقبل اذا
تحقق شرط اخر من الشرايط المعتبرة عنده اما الاول فلانه ح يكون العمل بالمسند لا بالمرسل واعترف
المصنف بوروده واما الثاني فلانه ح يكون انضمام غير مقبول الى مثله فلا يكون مقبولا ومنع
المصنف وروده فانه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل بانضمام احدهما الى الاخر او يحصل الظن
الضعيف بواحد منهما ويقوى بانضمام احدهما الى الاخر والحق ان الاول ايضا غير وارد فان
المرسل قد يتقوى بالمسند فيستحق لذلك القبول والمسند ايضا قد يتقوى بالمرسل فيترجح على
مسند اخر يعارضه ص والمنقطع ان يكون سقط رجل وفيه نظر والموقوف ان يكون قول
صحابي او من دونه ش اكثر المنقطع ان لم يكن بين الراويين رجل لم يذكر ولكن يعرف حاله بما
يروي راو عن شيخ شيء ولم يذكر شيخه وفي قبول المنقطع نظر لان لقائل ان يقول الراوي
المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته مقبولة واكثر الموقوف هو ان يكون الراوي قد
وقفه على غير الرسول بان ينتهي روايته الى قول صحابي او من دونه

بلغ مقابلة

والحمد لله رب العالمين
وحسبنا الله ونعم الوكيل

ويتلوه الامر

اصل الامر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجازا وقيل مشترك وقيل متواطئ
لنا سبقه الى الفهم ولو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك
فيخل بالتفاهم وعورض بان المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله شرح لما فرغ من بحث الخبر شرع في الامر
فذكر اولا ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واطلاقه على الفعل مجاز وقيل الامر مشترك بين القول
المخصوص والفعل وقيل متواطئ اي للقدر المشترك بين القول والفعل واختار المصنف المذهب الاول وهو كونه
حقيقة في القول مجازا في الفعل واحتج على ابطال الاشتراك والتواطؤ بانه يسبق القول الى الفهم عند اطلاق لفظ
الامر ولو كان لفظ الامر مشتركا او متواطئا لم يسبق القول الى الفهم عند اطلاقه اما اذا كان مشتركا فلتساوي المفهومين
ح فيسبق احدهما الى الفهم دون الاخر ترجيح بلا مرجح ولم يتعرض المصنف له لظهوره واما اذا كان متواطئا فلانه ح يكون
القول اخص من مدلوله ولم يفهم الاخص من الاعم كاطلاق حيوان في انسان فانه لا يفهم منه الانسان واستدل على المذهب
المختار بان الامر لو كان حقيقة في الفعل لزم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة في القول ايضا والاشتراك على خلاف
الاصل لانه يخل بالتفاهم وعورض بانه لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم المجاز والمجاز خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم وقد تقدم
التعارض الواقع بين المجاز والاشتراك فان المجاز اولى منه اصل التواطؤ مشتركان في عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين
واجيب بانه يؤدي الى رفعهما ابدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم للاخص وايضا فانه قول حادث هنا شرح
احتج القائلون بالتواطؤ بان القول والفعل مشتركان في معنى عام فيجعل لفظ الامر لذلك المعنى العام الشامل لهما دفعا للمحذورين
الاشتراك والمجاز اللازم احدهما على تقدير كونه حقيقة فيهما والاخر على تقدير كونه حقيقة في احدهما اجاب بانه يلزمه اوجه الاول جعل
ان هذا الاستدلال يؤدي الى رفع الاشتراك والمجاز في جميع المواضع اذ ما من معنيين الا وبينهما امر عام يمكن جعل اللفظ له
الا ان يخص هذا الاستدلال بالمواضع التي لم يوجد فيها دليل دال على وجود الاشتراك او المجاز وح لا يتم في هذا الموضع
لانا نرجح انه لم يوجد في هذا الموضع ما يدل على احدهما فان سبق القول الى الفهم يدل على كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل
الثاني انه يؤدي الى صحة دلالة الاعم للاخص لانه ح يكون القول خاصا بالنسبة الى مدلول لفظ الامر وقد صح دلالة لفظ
الامر على القول لكن العام لا دلالة له على الخاص اصلا الثالث ان القول بالتواطؤ قول حادث لم يقل به احد من الائمة
اصل حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال القاضي والامام القول المقتضي طاعة
المامور بفعل المامور به ورد بان المامور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجي الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب
على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق او الكذب والامر يأباهما شرح لما ذكر ان
الامر يطلق على القول المخصوص حقيقة والقول كما يطلق على اللفظي يطلق على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس
الذي دل عليه الكلام اللفظي اراد ان يذكر حد الامر الذي هو احد اقسام الكلام النفسي وهو اقتضاء اي طلب فعل غير
كف على جهة الاستعلاء فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي
لان النهي عنده فعل هو كف وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وقال القاضي وامام الحرمين
حد الامر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به ورد هذا التعريف بانه يشتمل المامور والطاعة و
المامور مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر والطاعة موافقة الامر فيتوقف معرفته ايضا على معرفة
الامر فيجي الدور فيهما اي المامور والطاعة وقيل حد الامر انه خبر عن الثواب على الفعل وقيل انه خبر عن استحقاق
الثواب وردهما بان الخبر يستلزم الصدق او الكذب والامر يأباهما ضرورة عدم احتماله لهما فيمتنع جعل الخبر جنسا له
اصل المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكي
والادنى وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان اسقطه بقيت
صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالتها على الامر والامتثال فالاول
عن النائم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المراد

ان كان

ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر ~~وان كان المعنى~~ صيغة افعل
وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بان السلطان اذا انكر متوعدا على ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته فطلب بالاهلاك
تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامر ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل ٧٦
لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كانت الارادة لوقعت المامورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه
بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يخصص شرح المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي لم يمكنهم تعريف الامر
بالنفسي بل عرفوه باللفظ او الارادة ومن التعريفات ما قاله البلخي واكثر المعتزلة وهو ان الامر هو قول القائل
لمن دونه افعل ونحوه اي نحو افعل في الدلالة على مدلوله وانما قيدوا بقولهم ونحوه ليندرج تحت الحد صيغة امر غير
العربي ويرد على طرده هذا التعريف التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
والتكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وغيرهما مما لم يرد به الطلب فانها قول القائل لمن دونه مع انه ليس بامر ويرد ايضا انعام
على طرده قول الحاكي لمن دونه من امر آمر ويرد على عكسه قول الادنى للاعلى افعل ونحوه اذا كان على سبيل
الاستعلاء لان العلو ليس بشرط في الامر لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقال قوم من المعتزلة الامر صيغة
افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر الى التهديد وغيره من الاباحة والتكوين وهذا التعريف فاسد لما فيه من تعريف
الامر بالامر فان اسقط عنه قيد القرائن الصارفة عن الامر بقي صيغة افعل مجردة وح يرد التهديد وقول الحاكي
كما في الاول وقال قوم الامر صيغة افعل بشرط ان تكون معها ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة اللفظ
على الامر وارادة الامتثال فالقيد الاول اعني ارادة وجود اللفظ احتراز عن قول النائم والقيد الثاني اي ارادة دلالة
اللفظ على الامر احتراز عن التهديد وغيره والقيد الثالث اي ارادة الامتثال احتراز عن قول المبلغ وفي هذا التعريف
تهافت اي تساقط لان المراد بالامر المذكور في الحد ان كان اللفظ فسد التعريف لقوله وارادة دلالتها على الامر اذ
الصيغة لم يرد دلالتها على اللفظ وان كان المراد من الامر المذكور في الحد المعنى فسد التعريف ايضا لقوله الامر صيغة
افعل فان الصيغة لفظ واللفظ لا يستقيم تفسيره بالمعنى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالامر الاول اللفظ وهو مفسر
بالصيغة وبالامر الثاني المعنى وهو الطلب وح يستقيم الحد لانه يكون معناه الامر الصيغة المراد بها دلالتها على الطلب
اجيب بانه يلزم استعمال اللفظ المشترك في التعريف من غير قرينة وهو لا يجوز ومن الشارحين من اورد هذه الشبهة
على جواب المصنف وما اجاب عنها واورد على التعريف شبهة اخرى وهو انه اعتبر في التعريف ارادة الامتثال والامتثال
فعل المامور على الوجه الذي امر فيدور وغفل عن الشبهة التي اوردها على جواب المصنف فانها بعينها واردة على شبهته
وقال قوم الامر هو ارادة الفعل ورد هذا التعريف بانه غير منعكس فان الامر قد يصدق بدون الارادة وذلك
لان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتواعد باهلاك السيد فادعى السيد مخالفة العبد له فطلب السيد تمهيد
عذره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور
به لكان مريدا هلاك نفسه لان السلطان تواعد باهلاك السيد عند موافقة العبد لامره والعاقل لا يريد هلاك نفسه
واورد المعتزلة مثله على تعريف الامر بالطلب فان العاقل لا يطلب هلاك نفسه ولا شك انه لازم على تعريف الامر بالطلب
ثم قال المصنف والاولى ان يرد مذهب المعتزلة بان يقال لو كانت ارادة الفعل امرا لوقعت المامورات كلها والتالي
باطل اما بيان الملازمة فلان الارادة هي صفة مخصصة لحدوث الفعل بوقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه
بحال حدوثه اي بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بحال حدوثه واذا لم يخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم
من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الارادة
هي الامر يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان انتفاء التالي فلان من علم الله تعالى ان يموت على الكفر مامور
بالايمان ولم يقع الايمان منه اصل القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة
افعل والجمهور حقيقة في الوجوب وابو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري والقاضي بالوقف فيهما
وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك الثلاثة الشيعة مشترك

في الثلاثه والتهديد شرح القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغه تخصه في اللغه ام لا فقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله لا وقال الاخرون نعم قال المحققون ليس الخلاف في مطلق الصيغه فانها
معلومه الوقوع لان في اللغه الفاظا مخصوصه بالامر كقولنا امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا انما الخلاف في ان صيغه
افعل هل هي مختصه بالامر او لا واختلفوا في صيغه افعل على ثمانيه مذاهب فالجمهور على انها حقيقه في الوجوب مجاز
في غيره وقال ابو هاشم انها حقيقه في الندب مجاز في غيره وقيل انها حقيقه للطلب المشترك بين الوجوب والندب
وقيل انها مشتركه بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما
اي في الاشتراك والانفراد على معنى ان الصيغه تحتملها ولا جزم لواحد منها وقيل انها مشتركه بين الثلاثه الوجوب
والندب والاباحه اشتراكا لفظيا وقيل انها للاذن المشترك في الثلاثه اعني الوجوب والاباحه والندب وقال الشيعه
انها مشتركه في الثلاثه والتهديد اصل لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شايعا متكررا من غير نكير فالعلم
بالاخبار واعترض بانه ظن واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا لتعذر العمل باكثر الظواهر وايضا ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجدوا وايضا واذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفه امره وليحذر تارك المامور به
عاص بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب واعترض بان المخالفه حمله على ما يخالفه
من ايجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وايضا نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابه
او اشاره فلم يفعل عد عاصيا شرح احتج المصنف على المذهب الاول بالاجماع والكتاب والعرف اما الاجماع
فلان الصحابه استدلوا بمطلق صيغه افعل بدون قرينه على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع ولم ينكره احد
فيكون اجماعا على ان مطلق صيغه افعل للوجوب كالعمل بالاخبار فانه لما اشتهر بين الصحابه العمل بها كان اجماعا وقد اعترض
على هذا الدليل بانه لا يفيد الا الظن والظن لا يعتد به في امثال هذه المسايل اجاب بانا لا نسلم انه لا يفيد الا الظن بل
يفيد القطع لان الاجماع قطعي ولئن سلم انه لا يفيد الا الظن لكن لا نسلم ان الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ بل يكفي في
مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا له والا لتعذر العمل باكثر الظواهر من الايات والاخبار واما الكتاب فمنه قوله تعالى
لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بقوله اذ امرتك ما خاطب به في الايه وهو قوله اسجدوا ووجه التمسك
بالايه انه تعالى لما امر الملائكه بالسجود لادم وترك ابليس المامور به ذمه على ترك المامور به اذ ليس المراد من قوله ما
منعك الاستفهام بالاتفاق فيكون للذم فيلزم ان يكون الامر للوجوب والا لما ذمه على ترك السجود ومنه قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفه امره التي هي ترك الركوع فلو لم يكن الامر للوجوب لما ذمهم على مخالفته ومنه
ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق النار ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنه هدد على مخالفه الامر فيكون الامر للوجوب والا لما حسن التهديد على مخالفته واعترض على هذا الدليل
بان المخالفه لا تحمل على ترك المامور به بل تحمل على ما يخالفه من وجوب وندب اي تحمل مخالفه الامر على خلاف ما هو عليه
بان كان للوجوب فيحمل على الندب وبالعكس اجاب بان حمل المخالفه على ما يخالفه من وجوب وندب بعيد لان
حمل المخالفه على ترك المامور به ظاهر فيكون راجحا وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد واعترض ايضا
بانا لا نسلم انه يدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان الامر في قوله تعالى يخالفون عن امره مطلق لكونه مفردا والمطلق
لا يفيد العموم اجاب بانه عام بدليل صحه الاستثناء وايضا رتب الامر بالحذر على مخالفته الامر التي هي الوصف
المناسب بحيث وجدت مخالفه الامر وجد الامر بالحذر فيكون عاما واما العرف فلانا نقطع ان السيد اذا قال
لعبده خط هذا الثوب ولو كان الامر بالخياطه كتابه او اشاره فلم يفعل العبد عد عاصيا فلو لم يكن الامر للوجوب
لما عد عاصيا بترك المامور به اصل واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فيثبت ظهوره في احد الاربعه
والتهديد والاباحه بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك الى ان تسقيني وبين اسقني ولا فرق الا اللوم وهو ضعيف
لانهم ان سلموا الفرق فلان ندبتك نص واسقني محتمل شرح استدل على ان صيغه الامر للوجوب بان الامر يستعمل
في الوجوب والندب والاباحه والتهديد وليس يكون مشتركا بين هذه الاربعه او بين ثلثه

وابليس

لتنبيه ... ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ... فيكون الامر للوجوب والا لما كان [illegible]

او

٧٧

او اثنين منها لان الاشتراك خلاف الاصل فيثبت ظهوره لواحد من هذه الاربعه ولا يكون للاباحه ولا للتهديد
فانه بعيد اذ لم يذهب اليه ذاهب ولا يكون للندب ايضا والا لم يكن فرق بين قول القايل ندبتك الى ان تسقيني
وبين قوله اسقني لكن نقطع بالفرق بينهما ولا فرق بينهما الا اللوم فان الاول لا يستحق تاركه اللوم والثاني يستحقه
بمعنى ان يكون للوجوب اجاب بان الخصم لم يسلم الفرق بينهما وعلى تقدير تسليم الفرق لا نسلم انه لا فرق بينهما
الا اللوم بل الفرق ان قوله ندبتك نص في الندب وقوله اسقني محتمل وايضا القايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للقدر
المشترك بين الاربع او الثلثه منها اصل الندب اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيتنا ورد
بانه انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب شرح القايل بالندب احتج بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشي فاتوا منه
ما استطعتم فانه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا فيكون الامر للندب لان المندوب هو المفوض الى مشيتنا اجاب
بانا لا نسلم انه رد الى مشيتنا بل رد الى استطاعتنا وهو مقتضى الوجوب لان الاتيان بالواجب مفوض الى استطاعتنا لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اصل مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك
قلنا بل ثبت التقييد لم فيه اثبات اللغه بلوازم الماهيات شرح القايل بكون الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب
احتج بان مطلق الطلب ظاهر من الامر ومطلق الطلب يثبت رجحان الفعل على الترك وهو مشترك بين الوجوب والندب ولا دليل
على التقييد لكن بما ذكرتم اثبا يوجب تقييد الطلب بالجزم او عدمه فوجب جعله للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز اجاب
بانا لا نسلم انه لا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم فان دلايل الوجوب توجب تقييد الطلب بالجزم ولئن سلمنا انه لا دليل على التقييد لكن
فيما ذكرتم اثبات اللغه بلوازم الماهيات وهو غير جايز اما الاول فلان رجحان الفعل على الترك لازم ماهيه الوجوب
والندب لانه كلما وجد احدهما وجد رجحان الفعل على الترك واستدل بان رجحان الفعل لما كان لازما لكل واحد منهما يجب
كون الامر له واما انه غير جايز فلانه يوجب رفع المشترك اذ ما من مشترك الا وللمشترك مفهوما منه لازم فيجعل اللفظ له دفعا
للاشتراك وفيه نظر لان يكون مراد المصنف ان الاستدلال بلوازم الماهيه طريق عقلي ولا مدخل للعقل في اثبات اللغه
ولكن يلزم منه لانا لا نسلم لزوم رفع الاشتراك فان صحه هذا الاستدلال مشروط بعدم النص من الواضع على الاشتراك ولا نسلم ان
الاستدلال بلوازم الماهيه لا مدخل له في اثبات اللغه لجواز ان يكون معه مقدمه نقليه ولا يكون عقليا محضا اصل
الاشتراك بين الاطلاق والاصل الحقيقه شرح القايل بالاشتراك احتج بانه ثبت الاطلاق في كل واحد من الاربعه
فيكون حقيقه فيه لان الاصل في الاستعمال الحقيقه ولم يتعرض المصنف لجوابه وهو واضح لان الحقيقه انما تكون اصلا اذا لم
يلزم منه محذور وهو الاشتراك اصل القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقراءات المتقدمه شرح
احتج القاضي على التوقف بانه لو ثبت كون الامر لواحد من معانيه لكان ثبوته اما عن دليل او لا عن دليل والثاني باطل لان القول
بلا دليل غير مفيد والاول لا يخلو اما ان يكون الدليل عقليا وهو باطل اذ لا مجال للعقليات او نقليا متواترا وهو
يوجب عدم الخلاف او احادا وهو لا يفيد العلم اجاب بان الاستقراءات المتقدمه دليل على ثبوته اصل
الاذن المشترك كمطلق الطلب شرح القايل بكونه حقيقه في الاذن الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحه
دليله كدليل القايل بكونه لمطلق الطلب وجوابه كجوابه اصل مسئله صيغه الامر لا تدل على تكرار ولا مره وهو
مختار الامام الاستاذ للتكرار مده العمر مع الامكان وقال كثير للمره ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف شرح صيغه
الامر اذا جردت عن القراين المشعره بالمره او التكرار لا يدل على تكرار ولا على مره وهو مختار امام الحرمين والمصنف قد اختاره
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراييني انها تقتضي التكرار مده العمر لكن مع الامكان وقال كثير من الاصوليين انه
للمره ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف وفسر تاره بكونه مشتركا بين المره والتكرار واخرى بعدم العلم بالواقع
اصل لنا ان المدلول طلب حقيقه الفعل والمره والتكرار خارجي ولذلك تبرا بالمره وايضا فانا قاطعون بان المره
والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلاله للموصوف على الصفه شرح احتج المصنف على ما هو مختار
الامام بوجهين الاول ان مدلول الامر طلب حقيقه الفعل والمره والتكرار خارج عن مدلوله لانه لو كان احدهما
داخلا في مدلوله وقرن الامر به لزم التكرار وبالاخر لزم النقض والذي يدل على ان التكرار

خارج عن مدلول الامر ان المامور بيرا اي يخرج عن عهده المامور به بالمره الثاني انا نقطع بان المره والتكرار
ليس من اجزائه داخله في حقيقه الفعل بل من صفاته الخارجه عنه كالقليل والكثير ولا دلاله للموصوف على الصفه
اصلا فلا دلاله للفعل على المره والتكرار والقليل والكثير ولذلك لا يختص المصدر بواحد منها والامر لا يدل الا على
تحصيل الفعل فلا يدل على المره والتكرار اصل الاستاد تكرار الصوم والصلاه رد بان التكرار من غيره وعورض
بالحج قالوا ثبت في النهي فوجب في الامر لانهما طلب رد بانه قياس وبالفرق بان النهي يقتضي النفي وبان التكرار في الامر
مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم رد بالمنع وبان اقتضا النهي للاضداد انما فرع
على تكرار الامر شرح الاستاد ومن تابعه احتجوا على ان الامر يقتضي التكرار بثلاثه وجوه الاول ان الامر ورد في
الصلاه والصوم وحمل على التكرار فيهما فلو لم يكن مقتضيا للتكرار لما حمل على التكرار فيهما اجاب بان تكرار الصلاه
والصوم ليس مستفادا من الامر بل من غيره وهو فعل الرسول وعورض بان الامر ورد في الحج وحمل على المره فلو كان
مقتضيا للتكرار لما حمل على المره الثاني ان النهي مثل قوله لا تفعل يقتضي التكرار فوجب ان يقتضي الامر مثل صم التكرار
والجامع بينهما الطلب ورد هذا الدليل بانه قياس في اللغه وقد مر ان القياس في اللغه غير مفيد وبالفرق من وجهين
الاول ان النهي يقتضي نفي الفعل ونفي الفعل دائما ممكن والامر يقتضي الاتيان بالفعل والاتيان بالفعل دائما غير ممكن
الثاني ان التكرار في النهي لا يمنع عن نهي غيره بخلاف التكرار في الامر فانه يمنع عن الامر بغيره الثالث ان الامر بالشي
نهي عن ضده والنهي عن ضده يقتضي التكرار فيلزم ان يقتضي الامر التكرار اجاب انا لا نم ان الامر بالشي نهي عن
ضده وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان النهي الضمني يقتضي التكرار لان اقتضا النهي الضمني التكرار فرع على اقتضا الامر
التكرار فلا يستدل بتكرار النهي الضمني على تكرار الامر والا لكان مصادره على المطلوب اصل المره قطعا
بانه اذا قال ادخل فدخل مره امتثل قلنا امتثل لفعل ما امر به لانها من ضروريه لان الامر ظاهر فيها ولا في التكرار
شرح القايل بان الامر يقتضي المره احتج بعرف الاستعمال وتقريره انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده ادخل
فدخل مره عد ممتثلا فلو كان الامر للتكرار لم يكن ممتثلا لانه لم يات بالمامور به اجاب بانه انما يعد العبد
ممتثلا لانه اتي بفعل ما امر به لان المره من ضروره الفعل المامور به لان الامر ظاهر في المره فلا يكون ظاهرا في التكرار
اصل الوقف لو ثبت الى اخره شرح احتج القايل بالوقف بانه لو ثبت المره والتكرار لثبت اما بلا دليل او بدليل
الى اخره وتقريره مع الجواب عنه قد مر اصل مسله الامر اذا علق على عله ثابته وجب تكرره بتكررها اتفاقا
للاجماع على اتباع العله لا للامر فان علق على غير عله فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت
السوق فاشتر لحما عد ممتثلا بالمره مقتصرا شرح هذه المسله فرع على عدم اقتضا الامر التكرار اذا علق امر على
صفه فلا يخلو من ان يكون علية تلك الصفه ثابته ام لا فان كانت ثابته وجب تكرر الفعل بتكرر تلك العله بالاتفاق
لان الاجماع منعقد على اتباع العله على معنى ان تكرار العله توجب تكرار المعلول لا لان الامر يقتضي التكرار
وان لم يكن علية الصفه ثابته فقد اختلفوا في وجوب تكرر الفعل بتكرر الصفه والمختار ان تكرر الصفه
لا يقتضي تكرر الفعل والدليل عليه انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم عد العبد
ممتثلا باقتصاره على شرا اللحم مره واحده وان اخذ العبد يشتري اللحم كلما دخل السوق عد مستحقا للوم ولو كان
مقتضيا للتكرار لما كان كذلك اصل قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قمتم والزانيه والزاني وان كنتم جنبا قلنا
في غير العله بدليل خاص قالوا تكرر للعله فالشرط اولى لانتفا المشروط قلنا العله مقتضيه معلولها شرح احتج
القايلون بان تعليق الامر على الصفه مطلقا يقتضي التكرار بوجهين احدهما انه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل
بتكرر الصفات التي علق الامر عليها سوا كانت الصفات شروطا او عللا لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاه فاغسلوا
وجوهكم وقوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مايه جلده وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه
في جميع هذه الصور افاد التكرار ولو لم يكن التعليق

الامر

الامر على الصفه مطلقا مفيدا للتكرار لما كان كذلك اجاب بان تكراره في الصفه التي هي عله انما هو لتكرار العله
ولا نزاع فيه وفي الصفه التي هي غير العله بدليل خاص يقتضي ذلك لا لاجل التعليق الثاني ان الامر المعلق على العله يوجب
تكرر العله تكرره فالمعلق على الشرط اولى ان يوجب تكرر الشرط تكرره لان الشرط اقوى من العله لانتفا المشروط عند
انتفا الشرط بخلاف المعلول فانه لا ينتفي بانتفا العله لكون المعلول النوعي اجاب بان العله اقوى من الشرط لان العله
مقتضيه لمعلولها اي كلما وجدت وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي مشروطه اذ لا يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط وكون المعلول النوعي ثابتا عند عدم علته لا يقدح في اقتضا التكرار لان التكرار مستفاد من وجود
العله بخلاف الشرط فانه لما لم يلزم من وجوده وجود المشروط لزم القدح في اقتضا التكرار اصل مسله القايلون
بالتكرار قايلون بالفور ومن قال المره تبرا قال بعضهم للفور وقال القاضي اما الفور او العزم وقال الامام
بالوقف لغه فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر ونحن الشافعي ما اخترنا في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم شرح
اعلم ان القايلين بان الامر يقتضي التكرار قايلون بانه يقتضي الفور لان اقتضا الفور يلزم اقتضا التكرار لان من ضروره
التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى اخر العمر واما القايلون بان المره الواحده تبرا عن فعل
المامور به فقد اختلفوا فقال بعضهم انه يقتضي الفور وقال القاضي يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم على
الفعل وقال امام الحرمين بالوقف لغه على معنى انه لا يعلم لغه من غير قرينه انه يقتضي الفور او التراخي فان بادر
المامور واتى بالمامور به على الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف وان بادر المامور واتى بالمامور به على الفور لم يقطع
بكونه ممتثلا بل يتوقف فيه ايضا كما يتوقف في الفور ونقل عن الشافعي رحمه الله ما اخترنا في التكرار وهو انه لا يقتضي
الفور كما لا يقتضي التكرار وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ما تقدم في التكرار وتقريره ان مدلول الامر طلب
تحصيل الفعل والفور والتراخي خارجان عن مفهومه فلا يكون الامر مقتضيا للفور ولا التراخي وايضا الفور والتراخي
من صفات الفعل ولا دلاله للموصوف على الصفه اصل الفور لو قال اسقني فاخر عد عاصيا قلنا للقرينه قالوا
كل مخبر او منشي يقصد الحاضر مثل زيد قايم وانت طالق رد بانه قياس وبالفرق بان في هذا استقبالا قطعا قالوا طلب كالنهي والامر
نهي عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك ان لا تسجد فذم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان التاخير مشروعا
لوجب ان يكون الى وقت معين ورد بانه يلزم لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير معينا واما في الجواز فلا لانه
متمكن من الامتثال قالوا قال سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضليه والا لم يكن مسارعا شرح القايلون بان
الامر يقتضي الفور احتجوا بسبعه وجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه طلب السقي على الفور
لانه لو اخر العبد عد العبد عاصيا واستحق اللوم فلو لم يكن الامر مقتضيا للفور لما كان كذلك اجاب بان الفور مستفاد
من القرينه لا من مطلق الامر الثاني ان كل مخبر ومنشي يقصد باخباره وانشايه الزمان الحاضر مثل زيد قايم وانت
طالق فكذا الامر بامر لانه قسم من الكلام اجاب بانه قياس في اللغه فلا يفيد وبالفرق بان في هذا اي الامر استقبالا
قطعا لان الامر طلب تحصيل الفعل وطلب تحصيل الفعل مقدم على حصوله فيكون الفعل المامور به مستقبلا بالنسبه الى
زمان صدور الامر عن الامر بخلاف ساير الانشا فانه لا يجب وقوعه في الزمان المستقبل مثل قول الرجل لزوجته انت
طالق فان وقوع الطلاق لا يتاخر عن التلفظ بالطلاق وللقايل ان يقول ايضا لا نسلم ان الخبر يقتضي الزمان الحاضر فانه قد
يكون للاستقبال مثل قول القايل سيضرب زيد الثالث ان الامر طلب كالنهي والنهي يقتضي الفور فكذا الامر قياسا عليه الرابع
ان الامر بالشي نهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا الامر المستلزم للنهي عن الضد وقد تقدم هذا الوجهان مع
الجواب عنهما في المسله المتقدمه الخامس انه امر الله سبحانه وتعالى الملايكه وابليس بالسجود لادم وترك ابليس السجود
وذمه الله تعالى على ترك السجود على الفور بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانه ليس للاستفهام فيكون للذم فلو
لم يكن الامر على الفور لما حسن الذم على ترك السجود اذ كان لابليس ان يقول انما تركت السجود لانه لم يجب على الفور اجاب
بان الامر في هذه الصوره اقتضى الفوريه لكونه امرا بالقول لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
فانه دل على وجوب السجود عقيب التسويه ونفخ الروح ولا يلزم منه ان يكون الامر المطلق مفيدا للفور السادس لو كان

التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والتالي باطل بيان الملازمه انه لو لم يكن التاخير
الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق لان الله تعالى كلف المكلف بالفعل واوجب عليه ان
لا يؤخره عن وقته مع ان المكلف لم يعلم ذلك الوقت الذي قد كلف بالمنع من التاخير عنه فيكون تكليفا
بما لا يعلم وذلك تكليف ما لا يطاق واما انتفا التالي فلان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف
انه لا يعيش بعده لان القائلين بالتراخي قائلون به ولكن غلبه ظن المكلف لا بد لها من دليل وليس الا كبر السن او مرضا
شديدا لكن كثير من المكلفين قد يموتون دونهما اجاب اولا بان هذا الدليل منقوض بما اذا صرح للمكلف بجواز
التراخي مثل ان يقول صل متى شئت فانه يطرد هذا الدليل فيه مع انه للتراخي بالاتفاق وثانيا بانه لا نسلم انه اذا
لم يجب التاخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التاخير متعينا ولم يجز الاتيان
بالمامور به على الفور اما اذا جاز الاتيان بالمامور به على الفور كما هو مذهبنا لا يلزم تكليف ما لا يطاق لتمكن المكلف من الامتثال
بالمامور به على الفور الرابع ان فعل المامور به من الخيرات وسبب للمغفره فوجب الاتيان به على الفور لقوله
تعالى سارعوا الى مغفره من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فانه امر بالمسارعه والمسابقه والامر للوجوب
اجاب بان الامر بالمسارعه والمسارعه محمول على الافضليه على معنى ان المسارعه والمسابقه اولى وافضل من التاخير لانه لو
حمل على وجوب المسارعه والمسابقه لتضيق وقته فلم يتمكن من تركه فلا يكون المامور مسارعا عند اتيانه في وقته لان
المسارع هو مباشر الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت اصل القاضي ما تقدم في الموسع شرح
دليل القاضي ما تقدم في الواجب الموسع من وجوب العزم في اول الوقت او الاتيان بالمامور به وتعديره مع الجواب
يعلم من ثمه فلم يحتج الى اعادته اصل الامام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه
غير مشكوك شرح قال الامام طلب تحصيل الفعل متحقق من الامر والخروج عن عهدته بالتاخير
مشكوك فيه فتعين البدار اجاب بان طلب تحصيل الفعل مشترك بين التاخير والبدار وكما يحتمل التاخير يحتمل البدار ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر فكما يخرج عن عهدته بالتاخير فلا يكون الخروج عن عهدته بالتاخير مشكوكا اصل مسئله
اختيار الامام والغزالي ان الامر بشي معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي ومتابعوه نهي عن ضده ثم قال
يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب شرح اختلفوا في ان
الامر بشي معين هل هو بعينه نهي عن ضده ام لا اختيار امام الحرمين والغزالي رحمهما الله ان الامر بشي معين لا يكون نهيا عن
ضده ولا يقتضيه عقلا اي لا يستلزمه والمراد بالضد ما يستلزم ترك المامور به والظاهر انه لا فايده في قوله
معين وقيل فايدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصوره ليس نهيا عن ضده وقيل فايدته الا
عن مثل قول القايل افعل شيا فان المامور به في مثل هذه الصوره لا ضد له وعلى تقدير ان يكون له ضد لا يكون الامر بمثله
نهيا عن ضده وفيها تعسف وقال القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا الامر بالشي بعينه نهي عن ضده ثم قال القاضي
ثانيا ان الامر بالشي يتضمن النهي عن ضده اي يستلزمه ثم اقتصر قوم من القايلين بكونه نهيا عن ضده على ان الامر بالشي
نهي عن ضده او يستلزمه ولم يكن النهي عن الشي امرا بضده ولا مستلزما له وقال القاضي والنهي كذلك فيهما اي
النهي عن الشي امر بضده او يقتضيه عقلا ثم من القايلين بكون الامر بالشي نهيا عن ضده او مستلزما له من قال
ان امر الايجاب نهي عن ضده او مستلزم له لا امر الندب ومنهم من لا يخص اصل لنا لو كان الامر نهيا عن الضد او
يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد
الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح
شرح احتج المصنف على ان الامر بالشي لا يكون نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا فانه لو كان الامر بالشي نهيا عن
ضده او مقتضيا للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون تعقل الضد وتعقل الكف عن الضد والتالي باطل اما
الملازمه فلان الامر ح لا يحصل بدون النهي عن ضده والنهي عن الضد لا يحصل بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عن
الضد مطلوب النهي والنهي لا يحصل بدون تصور المطلوب منه لامتناع طلب غير المتصور وتعقل
الكف عن الضد لا يعقل بدون تعقل الضد واما

واما انتفا التالي فلانا نقطع ان الامر قد يطلب شيا مع الذهول عن ضده والكف عنه اعترض على هذا الدليل بمنع انتفا
التالي فانا لا نسلم تحقق الطلب مع الذهول عن ضده والكف عنه لان الضد قد يطلق على ما يستلزم فعله ترك المامور
به كالاكل والشرب بالنسبه الى الصلاه وقد يطلق على ترك المامور به والاول خاص والثاني عام والمراد بالضد ههنا
هو الضد العام ويمتنع تحقق الطلب مع الذهول عن الضد العام لان تعقل الضد العام حاصل عند الامر بالشي لان الامر
عند الامر يعلم ترك المامور به لانه لو علم ان المامور على الفعل المامور به لم يامره لامتناع تحصيل الحاصل اجاب
بانا لا نسلم ان الامر لو علم ان المامور على الفعل لم يامره قوله لامتناع تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل
وانما يلزم ان لو كان الامر يطلب به تحصيل الفعل في الحال وهو ممنوع فان الامر يطلب به الفعل في الزمان المستقبل ولو
سلم ان الضد العام معلوم للامر ولكن الكف واضح انه غير معلوم له وللقايل ان يقول ان امر الايجاب لا يتحقق بدون الكف
عن الضد لان امر الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من تركه اصل القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما
اما ان يتساويا في صفات النفس او لا الثاني اما ان يتنافيا بانفسهما اولا فلو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كان خلافين
لجاز احدهما مع ضد الاخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او
تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل
ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الاخر كالظن والشك فانهما معا ضد العلم وان اراد بترك ضده عين الفعل المامور به
رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم في تسميه طلبه نهيا القاضي ايضا السكون عين ترك الحركه فطلب السكون طلب
ترك الحركه واجيب بما تقدم شرح احتج القاضي على ان الامر بالشي نهي عن ضده بوجهين الاول
لو لم يكن الامر بالشي عين النهي عن ضده لكان اما ضدا له او مثلا له او خلافا له والتالي باطل اما الملازمه فلانحصاره في العلله
على تقدير ان يكون غيره لانه اما ان يكون مساويا له في صفات نفس الماهيه اي تمام ذاتياته اولا والاول هما المثلان
كالانسان والانسان
لزيد وخالد والثاني اما ان يتنافيا لذاتيهما اولا والاول هما الضدان ويندرج فيه النقيضان كالانسان واللاانسان
والعدم والملكه كالبصر والعمى والضدان الوجوديان اللذان يكون بينهما غايه الخلاف كالسواد والبياض والثاني هما الخلافان
كالحركه والسواد واما بيان بطلان التالي فلان الامر بالشي والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ضروره
امتناع اجتماع الضدين والمثلين لكن الامر بالشي والنهي عن ضده يجتمعان فلا يكون الامر بالشي والنهي عن ضده مثلين
ولا ضدين ولو كانا خلافين لجاز وجود احدهما مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر لان حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر كالعلم والاراده فانهما خلافان وجاز وجود العلم مع الكراهه التي هي ضد الاراده والمحبه
التي هي خلافها وجاز وجود الاراده مع الجهل الذي هو ضد العلم ومع السهو التي هي خلاف العلم لكن يستحيل اجتماع الامر
بالشي مع ضد النهي عن الضد لان الامر بالضد ضد النهي عن الضد ويمتنع اجتماع الامر بالشي مع الامر بضده والا لزم الامر
بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالمتنافيين ان لم يكن الضدان متناقضين وهذا تكليف ما لا يطاق فلا
يكون الامر بالشي والنهي عن ضده خلافين واذا بطل الاقسام الثلثه بطل التالي اجاب المصنف بانه ان اراد القاضي
بطلب ترك الضد الذي هو معنى النهي عن الضد طلب الكف عن الضد نختار انهما خلافان ويمتنع عند ذلك التقدير ما جعله القاضي
لازم الخلافين وهو جواز اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف ومع خلاف الخلاف وذلك لانه قد يتلازم الخلافان كالعله ومعلولها
المساوي لها فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر والا يلزم اجتماع الضدين لان احدهما لا ينفك عن الاخر فكلما يصدق احدهما
يصدق الاخر ايضا فقد يكون ضد احد الخلافين ضد الخلاف الاخر كالظن والشك فانهما خلافان وكل منهما ضد للعلم فيكون
كل منهما ضد ضد الاخر وهذا المثال غير صحيح لان الظن والشك ضدان على الوجه الذي فسر المصنف الضدين والمثال الصحيح
هو التضاد والكاتب فانهما خلافان على الوجه الذي فسر وكل منهما ضد للساكن وان اراد بطلب ترك ضده طلب عين الفعل
المامور به كان النهي عن الضد عين الامر بالشي فلا يبقى نزاع في المعنى بل رجع النزاع لفظيا في تسميه الفعل بترك الضد
ثم في تسميه طلب ذلك الفعل نهيا قيل القايل ان يقول اراد به المنع من ترك الفعل المامور به وهو جزء من الطلب الحازم
وعلى ان يجاب بان مدعى القاضي في هذا المقام ان النهي عن الضد هو عين الامر بالشي لا جزؤه الثاني ان السكون عين ترك
الحركه وطلب السكون الذي هو الامر بالسكون هو بعينه طلب ترك الحركه الذي هو النهي عن ضد السكون
اجاب بما تقدم وهو ان يكون النزاع ح لفظيا

اصل النقض امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي اجيب
بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل خارجي وان سلم فالذم على انه لم يفعل الا على فعل وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف والا
ادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر وهو باطل قطعا فالو الاثم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون
مطلوبا وهو معنى النهي وقد تقدم شرح القايلون بان الامر بالشي يتضمن النهي عن ضده احتجوا بوجهين الاول ان امر الايجاب
هو طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل لان العدم المستمر غير مقدور وغير المقدور لا يذم عليه فالفعل الذي يذم عليه
في امر الايجاب هو الكف او فعل ضد المامور به فيكون الكف او فعل ضد المامور به منهيا عنه فيكون امر الايجاب مستلزما
للنهي عن الكف او فعل ضد المامور به اجاب بان هذا الدليل مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من معقول الامر
على معنى ان الامر يدل على الذم عقلا لا انه يعلم الذم على ترك فعل المامور به بدليل خارجي وهو ممنوع اذ العلم بالذم على
الترك مستفاد من دليل خارجي ولهذا جوز بعض الاصوليين الايجاب بدون الذم ولو كان الذم من معقول الايجاب لما كان من
تجويزه ولين سلم ان الذم على الترك من معقول الامر لكن لا نسلم ان الذم انما يكون على الفعل فانه يجوز ان يكون الذم على انه لم
يفعل لا على فعل قوله العدم غير مقدور قلنا ممنوع ولين سلم ان الذم على الفعل فليس يكون الكف منهيا عنه
لان النهي هو طلب كف عن كف والا ادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر لان الامر بالشي يستلزم تصور النهي عن الكف
الذي هو طلب الكف عن الكف وهو باطل قطعا لانا نعلم ان الامر لا يتصور الكف عن الكف حين يامر واذا لم يكن النهي طلب كف عن
كف لم يكن الكف الذي ذم عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشي النهي عن الكف ولا عن الضد الثاني ان الامر بالشي يستلزم
كون المامور به واجبا والواجب لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فترك الضد واجب وترك الضد الكف
عنه او نفيه فيكون الكف عن ضد المامور به او نفيه مطلوبا فيكون ضد المامور به منهيا عنه لان معنى النهي طلب الكف
عن الضد او طلب نفيه فيكون الامر بالشي مستلزما للنهي عن ضده وقد تقدم جوابه وهو انه ليس كل ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب بل ما لا يتم الواجب الا به اذا كان شرطا شرعيا كان واجبا وترك الضد لا يكون شرطا شرعيا فلا يلزم
من وجوب الشي وجوبه اصل الطاردون متمسكا القاضي المتقدمان وايضا النهي طلب ترك فعل والترك
فعل ضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح
وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون النهي نوعا من
الامر ومن ثمه قيل الامر طلب فعل لا كف شرح الطاردون اعني القايلين بان النهي عن الشي هو بعينه امر بضده ح
ان الامر بالشي هو عين النهي عن ضده احتجوا بثلثه وجوه الاول والثاني منها متمسكا القاضي اعني الدليلين
الدالين على عدم المغايره احدهما انه لو لم يكن النهي عن الشي امرا بضده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى اخره والا
الدليل الماخوذ من الحركه والسكون وهو ان ترك الحركه عين السكون فالنهي عن الحركه هو عين الامر بالسكون وتقرير جوابهما ما مر
الثالث ان النهي طلب ترك فعل وترك الفعل هو بعينه فعل الضد فالنهي طلب فعل الضد وكل ما هو طلب فعل فهو امر فالنهي عن الشي هو
بعينه امر بضده اجاب عنه من نقله اوجه الاول لو كان ترك فعل هو بعينه فعل الضد لكان الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط
ولكان اللواط واجبا من حيث هو ترك الزنا والثاني باطل بيان الملازمه ان ترك الزنا يكون فعل اللواط الذي هو ضده وترك
اللواط ايضا فعل الزنا وكل من ترك اللواط وترك الزنا واجب فيكون فعل كل من الزنا واللواط الذي هو بعينه ترك الاخر واجبا
الثاني انه لو كان ترك فعل هو بعينه فعل ضده يلزم ان لا يكون المباح متحققا في الشرع لان كل مباح ضد حرام وضد حرام بعينه
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون كل مباح واجبا فلا يكون المباح متحققا الثالث ان النهي طلب الكف عن الفعل فيكون الكف
عن الفعل مطلوبا لا فعل الضد المراد فان قيل لو سلم ان النهي طلب كف عن الفعل فالكف فعل فيكون طلبه امرا لان طلب الفعل
امر اجيب بانه ح رجع النزاع لفظيا لانا لا نسمي طلب الكف امرا وانتم تسمونه امرا ويلزم ان يكون النهي نوعا من الامر
لانه ح يكون طلب الفعل سواء كان كفا او غيره امرا ثم ان كان ذلك الفعل كفا يسمى نهيا ايضا والقول بان النهي نوع من
الامر باطل ومن ثم اي ومن اجل ان القول بان النهي نوع من الامر باطل قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف اصل
الطاردون في التضمن لانه المطلوب بالنهي الا باحد اضداده الامر واجيب بالالزام المقطع وبان لا
مباح شرح الطاردون في التضمن اي القايلون بان النهي عن الشي يستلزم
الامر بضده ح ان الامر بالشي

يستلزم النهي عن ضده احتجوا بان المطلوب بالنهي الذي هو الترك سواء كان هو ان لا يفعل لا يتم ولا يحصل الا بفعل
احد اضداده كالامر فان المطلوب به لا يحصل ولا يتم الا بترك احد اضداده وما لا يتم المطلوب الا به فهو مطلوب فالنهي
عن الشي يستلزم طلب فعل الضد وطلب فعل الضد امر فيكون النهي مستلزما للامر اجيب عنه بالالزام المقطع وهو
انه يلزم ان يكون طلب ترك الزنا مستلزما لطلب فعل اللواط وبالعكس وايضا يلزم ان لا مباح في الشرع كما ذكرنا اصل
والفارق من الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للالزام المقطع واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل
فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما لابطال المباح شرح
الفارق من الطرد اعني القايل بان الامر بالشي هو بعينه النهي عن ضده او يستلزمه والنهي عن الشي لا يكون بعينه امرا
بالشي ولا يستلزمه انما يفرق من الطرد اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب ان لا يفعل وهو عدم والامر طلب وجود فعل
وطلب العدم لا يكون طلب الوجود ولا متضمنا له وهذا الدليل يوجب ان لا يكون الامر بالشي نهيا عن ضده ولا مستلزما له
لان طلب الوجود لا يكون بعينه طلب العدم ولا متضمنا له واما للالزام المذكور وهو لزوم كون الزنا واجبا وهذا ايضا باطل
لان الامر بالشي لو كان عين النهي عن ضده او مستلزما له يلزم ان يكون الامر بالصلاة بعينه نهيا عن الحج او مستلزما له
فان الصلاة ضد الحج واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك والترك فعل لما تقدم من ان الذم لا يكون الا
على الفعل فاستلزم الامر النهي لان الترك الذي هو فعل يذم عليه منهي عنه والنهي عن الشي لا يستلزم الامر بالضد لان
النهي طلب كف عن فعل والامر طلب فعل غير كف فلو كان مستلزما للامر لزم ان يكون طلب الكف مستلزما لطلب غير الكف
وهو مستحيل وهذا الدليل ايضا يوجب ان يكون الامر بالشي لا يكون مستلزما للنهي عن الضد لانه لا يلزم من استلزام طلب الكف
لطلب غير الكف لامكان استلزام طلب غير الكف للكف واما لانه لو كان النهي مستلزما للامر لزم نفي المباح لانه يلزم من
النهي الامر بالمباح الذي هو ضد المنهي عنه فانتفى المباح لكونه مامورا به والمامور به واجب وهو ايضا باطل لان الامر بالشي
لو كان مستلزما للنهي عن الضد يلزم ايضا نفي المباح اصل والمخصص الوجوب للامرين الاخيرين شرح المخصص
اي القايل بان الامر للايجاب يستلزم النهي عن ضده دون امر الندب انما خصص امر الايجاب نظرا الى الامرين الاخيرين
اما الى الاول من الاخيرين فلانه انما استلزم الامر النهي بسبب الذم على الترك ولا ذم على الترك في الندب فلا يلزم من
امر الندب النهي عن ضده واما الى الثاني فلان استلزام الامر للنهي يوجب نفي المباح خلافا ونفي المباح خلاف الاصل
خصص امر الايجاب باستلزامه النهي دون امر الندب لان خلاف الاصل لما كان اكثر كان اشد محذورا وللقايل ان يقول
على الاول انه لا يلزم من انتفا الذم على الترك عدم استلزام الامر للنهي فان انتفا العله المعينه لا توجب انتفا المعلول
فجاز ان يستلزم امر الندب النهي عن ضده وان لم يذم على تركه وذلك لان الندب هو طلب الفعل لا مع الجزم وطلب الفعل يستدعي
رجحانه فيكون ترك الفعل المندوب مرجوحا وهو لازم لضد فعل المندوب فيكون ضد فعل المندوب مرجوحا وترك المرجوح
مطلوب فيجوز ان يكون ضد الفعل المندوب منهيا عنه فيكون امر الندب ايضا مستلزما للنهي عن ضده وعلى الثاني ان
اختصاص امر الوجوب بالاستلزام دون امر الندب تخصيص بلا مخصص اصل الاجزا الامتثال فالاتيان بالمامور به على
وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزا سقوط القضا فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزمه لم يعلم امتثال
وايضا فان القضا استدراك لما فات من الادا فيكون تحصيلا للحاصل شرح اختلفوا في معنى الاجزا فقال قوم الاجزا
هو الامتثال فعلى هذا الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يحقق الاجزا بالاتفاق وقيل الاجزا سقوط القضا فعلى هذا
التفسير ذهب بعض الى ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يستلزم الاجزا اعني سقوط القضا وهو المختار عند
المصنف وقال عبد الجبار ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لا يستلزم الاجزا واحتج المصنف على ما اختاره
بوجهين الاول انه لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به الاجزا لم يعلم الامتثال والتالي باطل بيان الملازمه بانه
لو لم يكن مجزيا لبقي احتمال توجه التكليف ومع احتمال توجه التكليف به يحتمل عدم الامتثال اذ لا يتصور توجه التكليف
مع تحقق الامتثال واذا احتمل عدم الامتثال لم يعلم الامتثال لان العلم بالشي ينافي احتمال النقيض وللقايل ان يقول
احتمال توجه التكليف به لا يستلزم احتمال عدم الامتثال فان فاقد الطهورين اذا صلى تحقق الامتثال ومع هذا توجه
التكليف به الثاني ان القضا استدراك لما فات من الادا فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لكان
تحصيلا للحاصل والتالي باطل بالضروره بيان الملازمه انه لو اتى بالقضا مع الاتيان بالمامور به على وجهه كان القضا استدراكا
للادا الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وفيه نظر فانه يمكن ان يكون الادا المستدرك بالقضا غير الادا الحاصل فلا يكون
تحصيلا للحاصل اصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهاره اثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين الحدث واجيب بالقضو
بخلاف وبان الواجب مثله بامر اخر عند التبين واتمام الحج الفاسد واضح شرح
قال عبد الجبار ومتابعوه لو كان

الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر مستلزما للاجزا بمعنى سقوط القضا لكان المصلي بظن الطهاره اثما او ساقطا عنه
القضا اذا تبين حدثه وقت الصلاه والتالي باطل لانه غير اثم وواجب عليه القضا بيان الملازمه ان المامور بالصلاه
لا يخلو من ان يكون مامورا بها مع تيقن الطهاره او مامورا بها مع ظنها فان كان الاول كان اثما لانه لم يات بالمامور به على
وجهه وان كان الثاني فقد سقط لانه قد اتى بالمامور به على وجهه اجاب عنه بمنع انتفا التالي فانا لا نم عدم سقوط
القضا بالاتفاق فان سقوط القضا مختلف فيه والمختار عندنا سقوطه وايضا ما يجب على المكلف الاتيان به ليس قضا لما اتى به
بل هو واجب اخر مثل الواجب الاول الذي قد اتى به وقد وجب عليه بسبب اخر عند تبين الحدث لا بسبب الواجب
الاول فان قيل لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لما وجب قضا الحج الفاسد بعد اتمامه والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان المامور مامور باتمام الحج الفاسد فيكون اتيانا بالمامور به على وجهه فيكون
مستلزما لسقوط القضا اجيب بان المماثله بين القضا والادا واجب واتمام الحج الفاسد واجب له لانه لا يكون مماثلا
لما اتى به في السنه الاتيه فلا يكون قضا للحج الفاسد اصل مسله صيغه الامر بعد الحظر للاباحه على الاكثر
لنا علينا شرعا واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاه قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح
قد يكون بخلاف الظاهر شرح القايلون بان الامر للوجوب اختلفوا في ان الامر اذا ورد عقيب الحظر
هل يكون للوجوب ام لا فذهب الاكثر الى ان ورود صيغه الامر عقيب الحظر للاباحه وذهب قوم الى انها
للوجوب واختار المصنف الاول واحتج عليه بان ورود صيغه الامر بعد الحظر للاباحه غالب في الشرع على ورودها
بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاه فانتشروا والقايلون
بان وروده بعد الحظر للوجوب احتجوا بان مطلق الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يكون مانعا للوجوب لانه لو كان
مانعا للوجوب لمنع من التصريح بالوجوب والتالي باطل لانه يجوز ان يقول الشارع مثلا بعد حظر القتال في الاشهر الحرم اوجبت
عليكم القتال واذا تحقق الموجب للوجوب وانتفى المانع لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن معارضه المانع اجاب
المصنف بان ورود هذه الصيغه بعد الحظر اذا كان مانعا للوجوب لم يلزم ان يكون مانعا من التصريح بالوجوب فانه يجوز
ان يكون مانعا للوجوب ظاهرا ويجوز التصريح بالوجوب لان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر اصل مسله القضا بامر
جديد وبعض الفقها بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعه وايضا لو اقتضاه لكان ادا ولكانا
سوا شرح الامر اذا ورد بشي معين فلا يخلو اما ان يقدر بوقت اولا فان لم يقدر بوقت فعند من يقول
ان الامر للفور فهو كالمقدر بوقت وعند من لا يقول بالفور لا يختص بوقت دون وقت ولم يتصور قضاوه بل يكون
الفعل واجبا عليه حتى ياتي به واما اذا قدر بوقت فقد اختلفوا في ان القضا واجب بالامر الاول المقتضي للادا
او لامر اخر جديد والمختار ان وجوب القضا بامر جديد وذهب بعض الفقها الى ان وجوب القضا بالامر الاول واحتج
المصنف على المختار بثلثه وجوه الاول ان القضا لو وجب بالامر الاول لكان الامر الاول مقتضيا للقضا
على معنى ان الامر الاول يتناول وجوب القضا والتالي باطل لان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعه
لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم الثاني لو كان الامر الاول المقدر بوقت معين اقتضى وجوب الفعل
بعد ذلك الوقت المقدر لكان ادا لانه حينئذ يكون وقوع الفعل في الزمان الثاني كوقوعه في الزمان الاول من حيث ان كل
واحد منهما مقتضى الامر ووقوعه في الزمان الاول ادا فكذا وقوعه في الثاني والتالي باطل بالاتفاق
الثالث لو كان وجوب القضا بالامر الاول لكان وقوع الفعل في الزمان الاول مساويا لوقوعه في الزمان
الثاني لان المقتضي واحد والتالي باطل لان المكلف ياثم بالتاخير قصدا اصل قالوا الزمان ظرف
فاختلاله لا يؤثر في السقوط رد بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون
ادا قلنا سمي قضا لانه يجب استدراكا لما فات شرح احتج القايلون بان الامر الاول يقتضي وجوب القضا
بثلثه وجوه الاول ان الزمان المقدر ظرف للمامور به والظرف لا يكون مطلوبا بالامر لان المطلوب بالامر لا بد
وان يكون مقدورا للمكلف والظرف لا يكون مقدورا له وكل ما لا يكون مطلوبا بالامر فاختلاله لا يؤثر في
سقوط التكليف اجاب بان الكلام في امر مقيد لو قدم الاتيان به على وقته المقدر لم يصح فوقوعه
في الوقت الاول مقدور ومطلوب للمكلف فيكون اخلاله في وقته الاول موثرا في سقوط التكليف
الثاني الزمان المقدر للمامور به الذي هو حق الله كاجل الدين الذي هو حق الادمي فلا يسقط المامور به بفوات
الاجل ورد بمنع ان الزمان المقدر للمامور به

كاجل الدين وذلك لان مخرج المامور به عن وقته ياثم ومخرج الدين عن الاجل لا ياثم وايضا يجوز ادا
الدين قبل الاجل ولا يصح تقديم المامور به على وقته المقدر الثالث لو كان القضا بامر جديد لكان
ادا كما في الاول والتالي باطل اجاب بانه سمي قضا لانه وجب استدراكا لما فات اصل مسله
الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعديا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل
شرح اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يامر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولي الصبي بان
يامره بالصلاه بعد استكمال سبع سنين هل يكون امرا لذلك الغير بذلك الفعل ام لا المختار عند المصنف انه لا يكون
امرا لذلك الغير واحتج عليه بوجهين احدهما لو كان الامر بالامر بالشي امرا بذلك الشي لكان قولك للسيد مر عبدك
بكذا تعديا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه انه حينئذ يكون امر العبد غيرك بغير اذن السيد والامر لعبد
الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون تعديا الثاني لو كان الامر بالامر بالشي امرا بذلك الشي لكان
قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقضا لقولك لا تفعل كذا والتالي باطل بيان الملازمه انه حينئذ يكون قولك للسيد مر عبدك
بكذا كقولك للعبد افعل كذا فيكون مناقضا لقولك للعبد لا تفعل اصل قالوا فهم ذلك من امر الله ورسوله
ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ شرح القايلون بان الامر بالامر بالشي امر بذلك
الشي قالوا اذا امر الله رسوله بان يامرنا بالشي يفهم كوننا مامورين بذلك الامر وكذا اذا امر الرسول واحدا ان يامر الناس
بكذا فهم كون الناس مامورين بذلك الامر وكذا قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فانه يفهم كون ذلك الشخص مامورا
بذلك الامر اجاب بان في هذه الصور انما فهم ذلك للعلم بان المامور بالامر مبلغ للامر اصل مسله
اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهيه لنا ان الماهيه يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم
من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال شرح الفعل اذا اعتبر ماهيته بشرط ان لا يكون معه شي من المشخصات
سمي المجرد والماهيه بشرط لا شي وهو غير موجود في الخارج واذا اعتبر ماهيته من حيث هي هي من غير اعتبار
ان يكون معه شي او لا سمي المطلق والماهيه لا بشرط شي وهو موجود في الخارج لانه جزء الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود وان اعتبر ماهيته من حيث يلحقها المشخصات سمي جزئيا ولا شك في وجوده اذا عرفت
هذا فنقول اختلفوا في ان الامر بفعل مطلق هل يكون المطلوب منه ماهيه الفعل من حيث هي هي او واحد
من جزئياته واختار المصنف ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته واحتج عليه بان الماهيه
من حيث هي مستحيل وجودها في الخارج لان الماهيه من حيث هي هي يلزمها التعدد اي يلزمها الاشتراك بين كثيرين فيكون
كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كان الماهيه موجوده في الخارج يلزم ان يكون كليا جزئيا
معا في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وللقايل ان يقول لا نسلم ان الماهيه من حيث
هي هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهيه من حيث هي التعدد امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك
بل الماهيه من حيث هي لا تقتضي التعدد ولا الوحده اصل قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك
هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه شرح القايلون بان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو ماهيه
الفعل من حيث هي قالوا المطلوب فعل مطلق ولا شي من الجزئي بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شي
من المطلوب بجزئي وتنعكس الى قولنا لا شي من الجزئي بمطلوب فيلزم ان يكون الفعل المشترك هو المطلوب اجاب
بانه يستحيل وجود الفعل المشترك بما ذكرنا فلا يكون مطلوبا وللقايل ان يقول الخصم لم يقل ان الماهيه بقيد
الاشتراك هي المطلوب بل قال الماهيه من حيث هي معروضه للاشتراك هي المطلوبه ولا يستحيل وجود الماهيه
المعروضه للاشتراك في الخارج والحق ان الماهيه من حيث هي لا توجد في الخارج الا في واحد من جزئياته فيكون
الماهيه من حيث هي مطلوبه بالقصد الاول والجزئي مقصوده بالقصد الثاني اصل مسله الامران
المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل
ركعتين قيل معمول بهما وقيل بالتاكيد وقيل بالوقف الاول فايده التاسيس

الظهر فكان اولى الثاني لسرعن التاكيد ويلزم من العمل الثاني لغه براه الذمه وفي المعطوف العمل ارجح فان ترجح
التاكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف شرح اذا ورد امر عقيب امر فلا يخ اما ان يختلف متعلقاهما
او يتماثلا فان اختلفا وامكن الجمع بينهما عمل بكل منهما مثل صم هذا اليوم وصل ركعتين وان لم يمكن الجمع بينهما فقد
من لا يجوز التكليف بالمح لتسحيل وقوعهما وعند من يجوزه لا يستحيل وان تماثل متعلقاهما فلا يخ من ان يمنع مانع من
التكرار من جهه عاده الاستعمال لتعريف الثاني بلام العهد مثل اعط درهما اعط الدرهم او غير التعريف مثل قول
السيد لعبده اسقني ما اسقني ما او لا يمنع مانع فان كان الاول يكون الثاني تاكيدا للاول وان كان الثاني فلا يخ
من ان يكون الثاني معطوفا على الاول او غير معطوف فان كان الثاني غير معطوف مثل قول الشارع صل ركعتين صل ركعتين
فقد اختلفوا فيه فقيل معمول بهما وقيل الثاني تاكيد للاول وقيل الوقف حجه المذهب الاول ان الامر الثاني
لا بد وان يكون له فايده وهي اما التاسيس اي جعله شرعا غير الاول واما التاكيد والتاسيس اظهر لان فايده
التاسيس اكثر من فايده التاكيد وحمل امر الشرع على ما فايدته اكثر اظهر واذا كان التاسيس اظهر
كان اولى حجه المذهب الثاني ان العمل بهما يوجب مخالفه براه الذمه التي هي الاصل ولا يجوز الا بما ق مخالفه الاصل
الا بدليل قطعي او ظاهر والامر الثاني الوارد عقيب الامر الاول ليس بقطعي في العمل به لاحتمال التاكيد ولا بظاهر
لان التاكيد لكونه كثير الاستعمال في مثل هذه الصور لا يكون مرجوحا هذا اذا كان الامر الثاني غير معطوف على الاول
اما اذا كان معطوفا على الاول مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح من التاكيد ان لم يمنع مانع عادي
من التغاير بين الامرين كما في المثال المذكور واما كان العمل بهما ارجح لان العطف يقتضي التغاير واما اذا منع
مانع عادي من التغاير مثل قول السيد لعبده اسقني ما واسقني ما فانه يعمل بالارجح من العاده المانعه
للتغاير والعطف المقتضي له وفي المثال المذكور العمل بهما ارجح من التاكيد لان العاده والعطف تعارضا
فبقي فايده التاسيس سالمه عن المعارض والا اي وان لم يكن واحد من العمل والتاكيد راجحا على الاخر مثل اسقني ما
واسقني الما فالوقف بين حمل الثاني على التاكيد او حمل للتاسيس لان العاده والتعريف في مقابله التاسيس والعطف
اصل النهي اقتضا كف عن فعل على جهه الاستعلا وما قيل في حد
الامر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والاكلاف في ظهور الحظر لا الكراهه
فلا مرجح لاحدهما على الاخر
او العكس او مشتركه او موقوفه كما تقدم وحكمه التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينه نقل الاستاد الاجماع
وتوقف الامام وله مسايل مختصه شرح لما فرغ من مباحث الامر شرع في النهي وعرفه بانه اقتضا
كف عن فعل على جهه الاستعلا فقوله كف عن فعل احترز به عن الامر وقوله على جهه الاستعلا احترز به عن الدعا
والالتماس وكل ما قيل في حد الامر من مزيف ومختار فقد قيل مقابله في النهي والكلام في ان النهي
هل يكون له صيغه خاصه ام لا كالكلام في الامر والاكلاف في ان النهي ظاهر في الحظر والكراهه او ظاهر
في الكراهه دون الحظر او صيغه مشتركه بينهما او موقوفه كما تقدم في الامر وحكم النهي التكرار والفور وتقدم
الوجوب على النهي لا يمنع كون النهي للحظر بل تقدم الوجوب على النهي قرينه تفيد الحظر نقل الاستاد الاجماع على
ان تقدم الوجوب قرينه تفيد الحظر وتوقف امام الحرمين في افاده النهي الحظر اذا تقدم الوجوب وللنهي مسايل مختصه
اصل مسله النهي عن الشي لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغه وثالثها في الاجزا لا السببيه لنا ان العلما لم يزل يستدلون على
فساده بسلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغه قطعا واما كونه يدل شرعا فلان النهي ومن ثبوته حكمه الصحه واللازم
الفساد بالنهي في الربويات والانكحه وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه النهي ومن ثبوته حكمه الصحه واللازم شرح
باطل لانهما في التساوي ومرجوحيه النهي يمنع النهي لخلوه عن الحكمه وفي رجحان النهي يمنع الصحه لذلك
النهي عن الشي لا يخ من ان يكون لعينه او لما يقارنه كالنهي عن البيع وقت النداء فان كان لما يقارنه لا يدل على فساد
المنهي عنه عند الجمهور خلافا للحنابله وان كان النهي عن الشي لعينه فقد اختلفوا فيه على بليه مذاهب الاول
انه يدل على الفساد مطلق وقد افترق القايلون به فرقتين فذهب طايفه الى انه يدل على الفساد شرعا لا لغه
سوا كان في العبادات او في المعاملات

واخرى الى انه يدل على الفساد في العبادات والمعاملات لغه وثانيها انه لا يدل على الفساد مطلق وقد افترق
القايلون به فرقتين فذهب طايفه الى انه لا يدل على الصحه واخرى الى انه يدل على الصحه وثالثها انه يدل على الفساد
شرعا في الاجزا اي العبادات ولا يدل على الفساد في السببيه اي المعاملات واختار المصنف المذهب الاول
واحتج على الجز السلبي منه وهو انه لا يدل على الفساد فيهما لغه بان فساد المنهي عنه سوا كان عباده او معامله عباره
عن سلب احكامه فلو دل النهي عن الشي على فساده لغه لكان في اللفظ ما يدل لغه على سلب احكام المنهي عنه لكن ليس
في اللفظ ما يدل لغه على سلب احكام المنهي عنه لان معنى النهي في اللغه اقتضا الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام لا يكون
عينه ولا جزوه ولا لازما له من حيث اللغه لانه لو قال واحد لا تبع غلامك فانك لو بعت ثبت حكم البيع وهو ثبوت
الملك للمشتري لم يكن مخطيا لغه فلو كان سلب الحكم لازما لمعنى النهي لغه واحتج على الجزو الثبوتي من مذهبه وهو انه
يدل على الفساد فيهما شرعا بوجهين الاول ان العلما من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في الربويات وفي الانكحه وفي غيرها من العبادات ولم ينكر عليهم فيكون ذلك اجماعا منهم على انه يدل على الفساد
الثاني انه لو لم يدل النهي على الفساد شرعا لزم ان يكون لنفي المنهي عنه حكمه يستدعي النهي ولثبوت المنهي عنه
ايضا حكمه يستدعي صحه المنهي واللازم باطل لان حكمه الصحه وحكمه النهي ان تساويا امتنع النهي لخلوه عن الحكمه وان
ترجح حكمه الصحه امتنع النهي ايضا لذلك وان ترجح حكمه النهي امتنع الصحه لخلوه عن حكمه الصحه اصل اللغه لم ترد
العلما واحتج لغيرهم شرعا بما تقدم وقالوا الامر يقتضي الصحه والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغه
ولو سلم فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحه لا ان يقتضي الفساد شرح القايلون بان
النهي عن الشي يدل على فساده لغه احتج بوجهين الاول ان العلما من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون بالنهي
على الفساد لغه وتقريره كما تقدم اجاب بانا لا نسلم ان استدلالهم بالنهي على الفساد لغا كان لدلاله النهي على الفساد
لغه بل لدلالته على الفساد شرعا كما تقدم الثاني الامر يقتضي الصحه والنهي نقيض الامر فلا بد وان يقتضي نقيض
الصحه وهو الفساد لان حكم احد المتقابلين لا بد وان يكون متقابلا لحكم الاخر اجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الصحه
لغه ولين سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد قوله لان احكام المتقابلات يجب ان يكون متقابله
قلنا لا نسلم فان المتقابلات يجوز اتحادها في حكم واحد ولين سلمنا لزوم اختلاف احكام المتقابلات فانما يلزم ان لا
يكون النهي مقتضيا للصحه لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضا الصحه لا يستلزم اقتضا عدم الصحه اصل
النافي لو دل لناقض تصريح الصحه ونهيتك عن الربا لعينه ويملك بصح واجيب بالمنع بما سبق شرح النافي لدلاله
النهي عن الشي على فساده لغه وشرعا احتج بانه لو دل النهي على الفساد لغه وشرعا لناقض تصريح صحه المنهي عنه لغه او شرعا
والتالي باطل لان الشارع لو قال نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت ثبت الملك صح هذا من غير تناقض بحسب اللغه
او الشرع اجاب بالمنع بما سبق وهو منع لزوم التناقض فان التصريح اقوى من الظاهر ويعني الفساد لانه ظاهر فلا
يلزم التناقض اصل القايل يدل على الصحه لو لم يدل لكان المنهي عنه غير شرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر
والصلاة في الاوقات المكروهه واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر لغو له دعي الصلاه وللزوم دخول الوضو
وغيره في مسمى الصلاه قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع اجيب بان المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا او دعي الصلاه فقولهم
حمله على اللغوي موقعهم في الخلف ان الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحايض شرح القايل بان النهي عن الشي يدل على
صحه المنهي عنه شرعا في المعاملات احتج بوجهين الاول انه لو لم يدل النهي على صحه المنهي عنه شرعا لكان المنهي عنه غير
شرعي والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه انه لو كان المنهي عنه شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في
نظر الشرع فما لا يكون صحيحا معتبرا في نظر الشرع لا يكون شرعيا كصوم يوم النحر والصلاه في الاوقات المكروهه فانهما لما لم
يكونا صحيحين معتبرين في نظر الشرع لم يكونا شرعيين اجاب بان الشرعي ليس معناه هو المعتبر في نظر الشرع فان الشرعي قد
يكون صحيحا وقد يكون فاسدا والدليل على ان الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع قوله عليه السلام للحايض دعي الصلاه
ايام اقرايك فان الصلاه المامور بتركها هي الصلاه الشرعيه لان اللغويه لا يومر بتركها والصلاه المامور بتركها فاسده
غير معتبره في نظر الشرع وايضا لو كان الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع لزم دخول الوضو وغيره من شرايط الصلاه
في مسمى الصلاه الشرعيه لان صحه الصلاه انما يتحقق عند اجتماع شرايطها الثاني
لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا

ولو كان ممتنعا لم يمنع عنه لان الممتنع غير مقدور وغير المقدور لا نهي عنه اذ لا فايده فيه فيلزم من الشرطيتين انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لم يمنع عنه والتالي باطل بالضروره احاب عنه بان الامتناع لاجل النهي لا لذات المنهي عنه فان النهي تعلق به حين كان ممكنا والممتنع انما هو بعد امتناعه بسبب المنع منه وايضا قولكم الممتنع لا يمنع منه منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام دعي الصلاة فان نكاح المشركات — يمنع اذا لم يحرم
وصلاة الحايض ممتنعان وقد منعا فان قيل النكاح والصلاه في الصورتين محمولان على اللغوي احيب — بمعنى الله
بان حملها على اللغوي لا ينوجهم في مخالفه ان الممتنع لا يمنع وذلك لان النكاح اللغوي الذي هو الوطي ممتنع في الشرع فلو كان
الممتنع قد منع فلا يجوز حمله على اللغوي ثم لو صح حمل النكاح على اللغوي يتعذر حمل الصلاه على اللغوي حي الحايض وذلك
لان مفهوم الصلاه اللغوي الدعا ولم يمنع الحايض عنه اصل مسله النهي عن الشي لوصفه لا للاطلاق للاكثرون قال
الشافعي رحمه الله يضاد وجوب اصله يعني ظاهرا والاورد نهي الكراهه وقال ابو حنيفه رحمه الله يدل على فساد الوصف
لا المنهي عنه لنا استدلال العلما على تحريم صوم يوم العيد نحوه وبما تقدم من المعنى شرح اختلفوا في ان النهي عن
الشي لوصفه لا لعينه هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا والمختار عند المصنف ان النهي عن الشي لوصفه كالنهي عن الشي لعينه
اي يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغه وذهب الاكثرون الى انه لا يدل على فساد المنهي عنه شرعا وقال
الشافعي النهي عن الشي لوصفه يضاد وجوب اصله وقال المصنف اراد الشافعي رحمه الله انه يضاد وجوب الاصل ظاهرا
لا قطعا لانه لو لم يقيد بذلك لورد على الشافعي نهي الكراهه كالنهي عن الصلاه في الاماكن المكروهه فانه يلزم ان يكون
مضادا لوجوب الاصل وليس كذلك والا لم يكن الاصل صحيحا والتالي باطل بالاتفاق اما اذا قيد بذلك لم يلزم ان
يكون النهي عن الصلاه في الاماكن المكروهه مضادا لوجوب الاصل لجواز ترك الظاهر لدليل راجح وقال ابو حنيفه رحمه
الله النهي عن الشي لوصفه يدل على فساد الوصف دون الاصل المنهي عنه فالنهي عن بيع البر بالبر متفاضلا يوجب فساد
وصف التفاضل ولا يوجب فساد اصل البيع والمنهي باصله ووصفه يكون باطلا عنده كبيع الملاقيح والمنهي لوصفه
دون اصله فاسدا كالربوا وما لا يكون منهيا عنه لا باصله ولا بوصفه يكون صحيحا واحتج المصنف على ان النهي
عن الشي لوصفه يدل شرعا على فساد المنهي عنه بان استدلال العلما على تحريم صوم يوم العيد نحوه اي نحو النهي عن
الشي لوصفه من غير نكير يدل على ان الاجماع منعقد على ان النهي عن الشي لوصفه يدل على الفساد واحتج ايضا بما
تقدم وهو الدليل المذكور في المنهي عنه لعينه وهو انه لو لم يدل النهي على فساد المنهي عنه لزم ان يكون لنفيه حكمه
ولثبوته حكمه وتقريره كما مر اصل قالوا لو دل لناقض تصريح الصحه وطلاق الحايض وذبح ملك الغير معتبر واحد
بانه ظاهر فيه وما خولف فيدليل صرف النهي عنه شرح القايلون بان النهي عن الشي لوصفه لا يدل على الفساد
شرعا قالوا لو دل على الفساد شرعا لناقض تصريح الصحه والتالي باطل فان الشارع لو قال لا تصل في المكان المعين
وان صليت فيه صحت صلاتك لم تكن قوله وان صليت فيه صحت صلاتك مناقضا لقوله لا تصل فيه وايضا لو كان
النهي عن الشي لوصفه دالا شرعا على فساد المنهي عنه لما صح طلاق الحايض وذبح ملك الغير بغير اذن المالك لان النهي
عنهما للوصف والتالي باطل فان طلاق الحايض وذبح ملك الغير بدونه معتبر شرعا اجاب عن الاول بان الدليل على — يعتبر
الفساد شرعا ظاهر ليس بقطعي والتصريح بالصحه اقوى منه والظاهر قد يعدل عنه لدليل اقوى ولذا خولف في الصور
المذكوره الظاهر لدليل راجح يصرف النهي عما هو الظاهر اصل مسله النهي يقتضي الدوام ظاهرا الا ان
استدلال العلما مع اختلاف الاوقات قالوا نهيت اي نهي عن الصلاه والصوم قلنا لانه مقيد شرح
اختلفوا ان النهي هل يقتضي دوام الامتناع عن المنهي عنه ام لا واختار المصنف انه يقتضي الدوام ظاهرا
واحتج عليه بان علما الاعصار مع اختلاف الاوقات لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الامتناع من غير
تخصيص بزمان دون زمان وذهب بعض الاصوليون الى انه لا يقتضي الدوام واحتج
عليه بان الحايض نهيت عن الصوم والصلاه مع ان النهي عنهما لا يقتضي الدوام وح يلزم انه لا يقتضي
النهي الدوام في صوره والا يلزم الاشتراك والمجاز وهما خلاف الاصل اجاب بان نهي الحايض عن الصوم
والصلاه مقيد بالحيض لقوله عليه السلام

دعي

دعي الصلاة ايام اقرائك فلهذا لم يفد الدوام فيكون حمل النهي على عدم الدوام مجازا والمجاز
وان كان خلاف الاصل الا انه يصار اليه بدليل وقد يحمل الدليل ههنا
وهو التقييد وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

فصل العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة
ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا
وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد
ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ما دل على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا
ليخرج المعهودين وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه شرح عرف ابو الحسين العام بانه اللفظ المستغرق
لما يصلح له فقوله اللفظ كالجنس يساوي العام وغيره وقوله المستغرق لما يصلح له احتراز عن النكرات في
الاثبات وزيفه المصنف بانه ليس بمانع اذ يدخل فيه نحو عشرة وهو كل ما كان من اسماء الاعداد لانه اللفظ
المستغرق لما يصلح له وليس بعام وكذا يدخل فيه نحو ضرب زيد عمرا وهو الفعل المتعدي الى مفعول واحد او الى المفعولين
فصاعدا اذا ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول لانه يصدق عليه انه اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس
بعام ولقائل ان يقول اراد ابو الحسين بقوله ما يصلح افراد مسمى اللفظ لا اجزاؤه وحينئذ لم يدخل نحو
عشرة في حد العام لان عشرة لم يستغرق ما يصلح له وهو افراد العشرة ولعل المصنف فسر قوله ما
يصلح له باجزاء المسمى لا بجزئياته فحكم بكون العشرة مستغرقة لجميع اجزائها التي هي الوحدات ولقائل ان يقول
ايضا ان ضرب زيد عمرا لا يخلو اما ان يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ضرب زيد عمرا او لا فان كان صالحا
فلا نسلم انه ليس بعام وان لم يصلح فلا نسلم دخوله في التعريف وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة
واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقوله من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين ولكن
لا بلفظ واحد بل بلفظين او لا من جهة واحدة بل من جهتين وذكر احدهما اغنى عن ذكر الاخر الواحد او الجهة
الواحدة يغني عن ذكر الاخر وقوله على شيئين فصاعدا احترز به عن مثل رجل وزيد وهذا التعريف ليس
بجامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه لان مدلولهما لا يصدق عليه الشيء لان المعدوم والمستحيل ليس بشيء عند
الغزالي ولخروج الموصولات لانها ليست بلفظ واحد لانها لا تتم الا بصلاتها ولا مانع لان كل مثنى نحو رجلين
يدخل في هذا التعريف ولان كل معهود كالرجال المعهودين وكل نكرة نحو رجال يدخل فيه مع انها ليست بعام
وقد يلتزم الغزالي دخول هذين اعني كل معهود وكل نكرة في التعريف ويمنع انهما ليسا بعامين ولقائل
ان يقول لا يتم دخول المثنى في هذا التعريف فانه لا يدل على شيئين فصاعدا ثم قال المصنف والاولى ان يعرف
العام بانه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وانما قال مسميات ليدخل فيه المعدوم
والمستحيل لان مدلولهما وان لم يكن شيئا لكنه يكون مسمى وانما اختار صيغة الجمع ليخرج عنه المثنى والمراد الذي

[illegible]

يدل على مسمى واحد نحو زيد وانما قال اشتركت فيه ليخرج عنه كل ما كان من اسماء الاعداد نحو عشرة فانها وان دلت
على مسميات وهي اجزاؤها لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه الاجزاء فان المعنى الكلي للعشرة لا يصدق
على الاحاد التي هي اجزاؤها وانما قال مطلقا ليخرج عنه المعهودون نحو الرجال فان دلالته على مسميات
لا مطلقا بل بقيد كونها معهودة وانما قال ضربة اي دفعة ليخرج عنه النكرة نحو رجل ورجال فانهما وان
دلا على مسميات لكن لا دفعة بل على سبيل البدل والخاص بخلاف العام اي الخاص هو ما دل لا على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فصل مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في المعاني فثالثها
الصحيح لا للكلي ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب والدال لعم المطر
والخصب ونحوه ولذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد
امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك ثابت في عموم
الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي شرح اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه
للمعاني فقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب الاول انه لا يكون من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازا الثاني
انه من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة وثالثها وهو الصحيح عند المصنف انه من عوارض المعاني حقيقة
واليه اشار بقوله وثالثها الصحيح لذلك والدليل عليه ان العموم في اللغة حقيقة هو شمول امر لمتعدد وهذا
المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني وكما يعرض حقيقة في اللفظ يكون حقيقة في المعنى كعموم المطر والخصب ونحوه
والدال على عم المطر وعم الخصب ولذلك يعرض العموم حقيقة للمعنى الكلي لشموله الجزئيات ولهذا اي ولاجل ان العموم
يعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسر الكلي به وهو ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني
ليس هو المتنازع فيه لان العموم الذي هو المتنازع فيه شمول امر واحد لافراد متعددة كشمول الرجال
الذي هو امر واحد لمراتب العدد وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون امرا واحدا شاملا للاطراف
والاكناف بل حصل كل جزء من اجزاء المطر في جزء من اجزاء الارض اجيب بان العموم بحسب
اللغة لا يكون مشروطا بان يكون امرا واحدا شاملا لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة شرطه ان
يكون امرا يشمل متعددا سواء كان المتعدد افراده او لا وهذا المعنى من عوارض المعاني ولئن سلم
ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار واحد شامل للاصوات
المتعددة الحاصلة للسامعين وكذا عموم الامر والنهي فانه باعتبار امر واحد وهو الطلب الشامل لكل
طلب تعلق بكل واحد من المامورين وكذا المعنى الكلي فان عمومه باعتبار امر واحد شامل لافراده
فصل مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل
مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي والوقف اما على معنى لا يدرى واما نعلم انه وضع
ولا ندري احقيقة ام مجاز وهي اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة
تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب احدا

وايضا فان العلما يستدلون بمثل السارق والسارقة والزانية والزاني ويوصيكم الله في اولادكم وباحتجاج
عمر في قتال اهل الردة اي بكر مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبيا لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد قولهم فهم بالقراين مود الى ان لا يثبت للفظ
مدلول ظاهر ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر او طالق انه يعم شرح اختلف العلما في انه
هل يكون للعموم صيغة ام لا على معنى عمومها وخصوصها اي في ان الصيغ المستعملة للعموم هل هي خاصة
بالعموم او بما هو له ولغيره ولا خلاف في الاشتراك انه هل يكون له صيغة مخصوصة به ام لا فذهب الشافعي
والمحققون الى ان للعموم صيغة مخصوصة اي يستعمل في العموم بطريق الحقيقة واستعمالها في غيره بطريق
المجاز وقيل بالوقف في الاخبار لا في الامر والنهي ثم الوقف يحتمل معنيين احدهما انه لا ندري وضع هذه
الصيغ للعموم وثانيهما انا ندري وضعها للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة في العموم او مجاز والصيغ المستعملة
في العموم هي اسما الشروط مثل من دخل داري فهو حر او طالق والاستفهام نحو من يأتيك والموصولات
كالذي والتي وما ومن والجموع المعرفة تعريف جنس سوا كان جمع مذكر او مؤنث سالم او مكسر جمع قلة
او كثرة والجموع المضافة واسم الجنس المعرف بتعريف الجنس والنكرة في سياق النفي واحتج المصنف
على ان النكرة في سياق النفي عام حقيقة لانا نقطع بان قول السيد لعبده لا تضرب احدا عام و
الاصل الحقيقة واحتج ايضا على ان المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة بان العلما
لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل السارق والسارقة ومثل الزانية والزاني ومثل يوصيكم الله في اولادكم
وشاع استدلالهم بها على العموم وذاع ولم ينكر عليهم احد فيكون ذلك اجماعا على ان المفرد المعرف بلام
الجنس والجمع المضاف عام حقيقة واحتج ايضا على ان الجمع المعرف بلام الجنس عام حقيقة بان
عمر احتج في قتال اهل الردة اي بكر مانعي الزكاة بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
على عدم جواز القتال ولم ينكر عليه احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى الاستثنا وهو قوله عليه السلام الا
بحقها والزكاة من حقها فلو لم يكن الجمع المعرف بلام الجنس عاما لما جاز استدلال عمر به على عدم جواز
القتال ولما عدل ابو بكر الى الاستثنا وبان ابا بكر احتج حين طلب الانصار الامامة بقوله عليه السلام
الائمة من قريش واحتج ايضا حين طلبت فاطمة ميراث الرسول عليه السلام بقوله نحن معاشر الانبيا لا
نورث ما تركناه صدقة ولم ينكر عليه احد هذه الاحتجاجات وشاع وذاع فيكون اجماعا على
ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام فان قيل لانم ان فهم العموم من هذه الصور من ظاهر اللفظ
بل انما هو من القراين اجيب بان تجويز الفهم في هذه الصور بالقراين يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول
ظاهر اذ ما من لفظ ظاهر الا ويجوز ان يقال انما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة اللفظ عليه واحتج
ايضا على ان اسما الشروط عامة بان الاجماع منعقد على ان من قول القايل من دخل داري من عبيدك
فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق عام فص واستدل بانه معنى ظاهر محتاج الى التعبير
عنه لغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز والمشترك شرح واستدل على ان للعموم صيغا مخصوصة

بان العموم

بان العموم معنى ظاهر يحتاج الى التعبير عنه كساير المعاني الظاهرة فيكون المقتضي لوضع اللفظ
متحققا والمانع غير متحقق فيجب ان يوضع اللفظ له اجاب بان الاحتياج الى التعبير لا يقتضي ان يكون
له لفظ منفرد على طريق الحقيقة فانه يجوز ان يستغنى عنه بالمجاز واللفظ المشترك فص
الخصوص متيقن فجعله له حقيقة اولى رد بانه اثبات لغة بالترجيح وبان العموم احوط فكان اولى
فلو لا ان الاعام الا مخصص فيظهر انها للاغلب رد بان احتياج تخصيصها بالدليل يشعر بانها
للعموم وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل شرح القايلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص
دون العموم احتجوا بوجهين الاول ان تناول هذه الالفاظ لمرتبة الخصوص متيقن وتناولها لمرتبة
العموم غير متيقن لان هذه الالفاظ لا تخلو اما ان تكون للعموم او للخصوص وعلى التقدير الثاني لم يتناول العموم
واذا كان تناولها للخصوص متيقنا وللعموم غير متيقن كان جعله حقيقة في الخصوص اولى من جعله حقيقة في العموم
والا يلزم ترجيح المرجوح اجاب عنه بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانه ليس من الطرق المثبتة
للغة وبانه معارض بان جعله حقيقة للعموم احوط لانه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص ضرورة
تناول العموم له ولو حمل على الخصوص لم يتناوله والحمل على ما هو احوط اولى الثاني انه ما عام الا وهو
مخصص فيكون الخصوص اغلب ويظهر منه ان هذه الالفاظ للخصوص حقيقة لانه اذا تردد اللفظ
بين الاغلب وغيره كان حمله على الاغلب اظهر اجاب بان تخصيص هذه الالفاظ يحتاج الى الدليل
واحتياج تخصيصها الى ذلك مشعر بانها للعموم حقيقة لان التخصيص انما احتاج الى الدليل ليكون الدليل
معارضا لمقتضى العموم ولا مقتضى للعموم الا هذه الالفاظ فيكون حقيقة له وايضا هذه الالفاظ انما
يكون حقيقة للخصوص اذا لم تكن محتاجة الى قرينة ودليل موجب للتخصيص لان الحقيقة لا تحتاج
الى قرينة ودليل وهذه الالفاظ لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا تكون حقيقة له فص
الاشتراك اطلقت لهما والاصل الحقيقة ن اجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله شرح القايل بان هذه الالفاظ مشتركة
بين العموم والخصوص احتج بان هذه الالفاظ اطلقت للعموم والخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركة بينهما ن
اجاب بان الاشتراك خلاف الاصل فيجعل حقيقة لاحدهما مجازا للاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل الا انه
اولى من الاشتراك كما تقدم فص الفارق الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهي واجيب
بان الاجماع على الاخبار للعام شرح احتج الفارق وهو القايل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي
ان الاجماع منعقد على تكليف المكلفين لاجل العام ولا يتحقق التكليف الا بالامر والنهي فيجب ان يكون الامر
والنهي مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا ن اجاب بان الاجماع ايضا منعقد على ان الاخبار قد حصل لاجل
العام كقوله تعالى والله بكل شي عليم فيجب ان يكون الاخبار مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا فلم يكن بين الاخبار

وبين الامر والنهي فرق في العموم والخصوص فص مسالة الجمع المنكر ليس بعام
لنا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحداني ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا
صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه ورد بنحو رجل وانه انما صح على البدل
قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ورد برجل وانه موضوع للجمع المشترك شرح اختلفوا
في ان الجمع المنكر مثل رجال هل يكون عاما اولا والمختار انه ليس بعام والدليل عليه انا نقطع بان
رجالا في الجموع كرجل في الوحداني فما ان رجلا في الوحداني لا يستغرق جميع احاده فكذلك رجال في
الجموع لا يستغرق جميع مراتب الجمع ورجل في الوحداني ليس بعام فكذا رجال في الجموع وايضا يقطع بانه
لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهي ثلاثة او الاثنان على الخلاف الراين فلو كان الجمع المنكر
عاما لما صح تفسير عبيد باقل الجمع اذ لا يجوز تفسير العام بواحد من مسمياته فلهذا لو قال اكلت كل الرمان
ثم قال اردت واحدة لم يصح والقايلون بان الجمع المنكر عام قالوا صح اطلاق الجمع المنكر على كل واحد من
مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على جميع مراتب الجمع حمل على جميع حقايقه والحمل على جميع
الحقايق اولى من حمله على البعض فيكون عاما اجاب بانا لا نسلم ان حمله على جميع حقايقه اولى وذلك
لان نحو رجل صح اطلاقه على طريق البدل فكذلك الجمع المنكر انما يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب
الجمع بطريق البدل وحينئذ لا يكون عاما وبعض الشارحين قرر كلام المصنف على وجه اخر وهو ان
الجمع المنكر يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق الحقيقة ومن جملتها الجمع المستغرق فيحمل عليه
لانه حمل على كل حقايقه وهو اولى اجاب بانه منقوض برجل لصحة اطلاقه على كل واحد من الافراد
مع انه ليس للعموم بالاتفاق ثم قال والمصنف جوز اطلاقه على مراتب الجمع بطريق البدل وفيه بحث
من حيث ان من مراتب الجمع المرتبة المستغرقة وصدقه عليها ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل هذا
ما قاله ولا يخفى انه لو حمل كلام المصنف على هذا لم يستقم الرد بنحو رجل لان نحو رجل لا يوجد في مسمياته
ما يستغرق جميع الافراد فلهذا لم يحمل على جميع حقايقه بخلاف رجال والحق انه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبة
مستغرقة لجميع المراتب اذ لا مرتبة الا ويكون فوقها مرتبة اخرى واذا لم يوجد مرتبة مستغرقة لجميع مراتب
الجمع لم يكن حمل الجمع عليها فان قيل يمكن ان يفرض مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع وان لم يوجد فيحمل
الجمع على تلك المرتبة المفروضة المستغرقة وحمل اللفظ لا يحتاج الى تحقق مسماه بل يكفي فيه الفرض اجيب بان
كل مرتبة يفرض فقد يمكن ان يفرض فوقها مرتبة اخرى والا يلزم ان يكون المراتب متناهية وليس كذلك واذا
كان كذلك كل مرتبة يفرض يمكن ان يفرض فوقها مرتبة اخرى لم يتصور فرض مرتبة تستغرق جميع المراتب
فان قيل على هذا التقدير لم يتصور جمع عام لان الجمع العام انما يتصور اذا كان مستغرقا لجميع مراتب الجمع والتقدير

انه لم يتصور ما يكون مستغرقا لجميع مراتب الجمع اجيب ان الجمع العام باعتبار مفهوم الجمع المطلق
الشامل لجميع المراتب الغير المتناهية التي هي افراد الجمع المطلق لا باعتبار مرتبة واحدة مستغرقة لجميع
المراتب الاخر والممتنع الثاني لا الاول فانه يجوز ان يكون الجمع المطلق مشتركا بين المراتب الغير المتناهية
ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ان يكون تلك المراتب متناهية ولا يجوز ان
يكون مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب الغير المتناهية والا يلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا و
الحاصل ان تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع تناول الكلي لجزئياته ويجوز ان يكون الجزئيات الغير المتناهية
مندرجة تحت كلي وتناول مرتبة واحدة لجميع المراتب تناول الكل لاجزائه ولا يجوز ان يكون الكل
مشتملا على الاجزاء الغير المتناهية فلهذا يتصور الجمع العام ولا يتصور مرتبة واحدة مستغرقة
لجميع المراتب والقايلون بان الجمع المنكر عام قالوا ايضا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا
ببعض الجموع دون بعض والا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والتالي باطل بالاتفاق اجيب
بمنع انتفاء التالي اولا فانه منقوض بنحو رجل وذلك لان رجلا لا يكون للعموم ومع هذا لا يجوز اختصاصه
ببعض افراده دون بعض وبمنع الملازمة ثانيا فانا لا نم انه اذا لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض
الجموع فانه موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك الجموع على البدل من حيث
ان مدلوله متحقق فيه فلا يلزم الاشتراك فص مسالة ابنية الجمع لاثنين تصح وثالثها مجاز الامام
ولواحد لنا انه يسبق الزايد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال
ابن عباس ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل شرح اختلفوا في اقل ما يطلق عليه ابنية الجمع
على اربعة مذاهب اولها اثنان بطريق الحقيقة وثانيها الثلثة بطريق الحقيقة ولا يصح ان يطلق على
الاثنين بالمجاز وثالثها الثلثة بطريق الحقيقة ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا وهو المختار عند المصنف
ورابعها الثلثة بطريق الحقيقة ويصح اطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز وهو مذهب الامام واحتج
المصنف على المذهب المختار وهو انه حقيقة في الثلثة فما فوقها مجاز في الاثنين اما الاول فلانه عند اطلاق ابنية
الجمع يسبق الزايد على الاثنين الى الذهن والسبق الى الذهن دليل الحقيقة لما عرفت في بحث الحقيقة فيكون
حقيقة في الزايد وهو الثلثة وما فوقها واما الثاني وهو اطلاقه على الاثنين مجازا فلقوله تعالى فان كان له
اخوة فان الاخوة هنا تناول الاثنين والا لكان رد الام الى السدس بالاخوين مخالفا للنص واحتج ايضا على ان
اقل ما يطلق عليه اسم الجمع حقيقة الثلثة باستدلال ابن عباس رضي الله عنه وهو ما روي عنه انه قال
لعثمن رضي الله عنه حين رد الام الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمن لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فلو كان الاخوان اخوة بالحقيقة لما
صح استدلال ابن عباس ولانكر عثمن عليه ولم يعدل الى التاويل فدل على ان الاخوين ليس باخوة بالحقيقة
فيكون اقل الجمع حقيقة الثلثة فص قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة ورد بنقضه ابن عباس رضي الله عنه
قالوا انا معكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف
الشرع لا اللغة شرح القايلون بان اقل الجمع اثنان بطريق الحقيقة احتجوا بثلثة وجوه الاول

الطلقت الاخوه في قوله تعالى وارثه الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقه فيكون اقل الجمع بطريق الحقيقه اثنين اجاب
بان قضيه ابن عباس قرينه مستلزمه للحمل على المجاز الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون اطلق ضمير الجمع المخاطب
على الاثنين اذ المراد موسى وهرون والاصل في الاطلاق الحقيقه اجاب بان فرعون مراد ايضا وان كان غايبا
ويجوز ان يغلب الخطاب على الغيبه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعه فانه اطلق الجماعه على الاثنين والاصل
في الاطلاق الحقيقه اجاب بان المراد تحصيل فضيله الجماعه بالاثنين لان النبي عليه السلام بعث لتعريف الشرع لا
لتعريف اللغه فص النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوه وعورض بقول زيد الاخوان اخوه والتحقيق اراد
احدهما حقيقه والاخر مجازا قالوا لا يقال جاني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صوره
اللفظ شرح النافون وهم القايلون بان اقل الجمع ثلثه ولا يصح اطلاقه على الاثنين لا بالحقيقه ولا بالمجاز احتجوا
بوجهين الاول قول ابن عباس ليس الاخوان اخوه في لسان قومك وعورض هذا الدليل بقول زيد بن ثابت
رضي الله عنه الاخوان اخوه والتحقيق يقتضي ان يجمع بين القولين بان يحمل احدهما وهو قول ابن عباس على السلب بطريق
الحقيقه والاخر وهو قول زيد بن ثابت على الاثبات بطريق المجاز الثاني لو صح اطلاق اسم الجمع على الاثنين لصح
نعت التثنيه بالجمع وبالعكس والتالي باطل اذ لا يجوز ان يقال جاني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان اجاب
بمنع الملازمه فانهم يراعون صوره اللفظ فلهذا لم يجوزوا نعت المثنى بالمجموع وبالعكس فص مسله اذا خص العام
كان مجازا في الباقي الحنابله حقيقه الرازي ان كان غير منحصر ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط
او صفه او استثنا القاضي ان خص بشرط او استثنا عبد الجبار ان خص بشرط او صفه وقيل ان خص بدليل
لفظي الامام حقيقه في تناوله مجاز في الاقتصار عليه شرح اختلفوا في ان العام اذا خص كان صدقه على
الباقي بطريق الحقيقه ام بطريق المجاز على ثمانيه مذاهب الاول انه مجاز في الباقي مطلقا وهو المختار عند المصنف
والثاني انه حقيقه في الباقي مطلقا وهو مذهب الحنابله والثالث انه حقيقه في الباقي ان كان غير منحصر
ومجاز ان كان منحصرا وهو مذهب الرازي الرابع انه حقيقه في الباقي ان خص بما لا يستقل سوا كان شرطا نحو
اكرم بني تميم ان دخلوا او صفه نحو من دخل داري عالما اكرمه او استثنا نحو من دخل داري الا زيدا اكرمه ومجازا ان
خص بما يستقل وهو مذهب ابي الحسين الخامس انه حقيقه في الباقي ان خص بشرط او استثنا والا فهو مجاز وهو
مذهب القاضي السادس انه حقيقه في الباقي ان خص بشرط او صفه والا فمجاز وهو مذهب عبد الجبار السابع
انه حقيقه في الباقي ان خص بدليل لفظي والا فمجاز الثامن انه حقيقه في الباقي من حيث ان اللفظ العام تناول
الباقي ومجاز من حيث انه اقتصر على الباقي وهو مذهب الامام فص لنا لو كان حقيقه لكان مشتركا لان الفرض
انه حقيقه في الاستغراق وايضا الخصوص بقرينه كساير المجاز شرح احتج على المذهب المختار بوجهين
احدهما انه لو كان العام حقيقه في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك لان الفرض انه حقيقه في الاستغراق والتالي
باطل لان الاشتراك خلاف الاصل فان قيل لا نم انه لو كان حقيقه في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك وانما يلزم
ذلك لو صح اطلاقه على العموم وعلى الباقي بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقه صادقه على كل واحد منهما بطريق لمرجح
التواطو اجيب بانه لو كان كذلك لما كان ظاهرا في العموم وليس كذلك الثاني انه لو كان حقيقه في الباقي
لما احتاج عند اطلاقه الى قرينه لان اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي لا يحتاج الى القرينه والتالي باطل
لانه يحتاج الى قرينه كساير المجازات فص الحنابله التناول باق فكان حقيقه واجيب بانه كان مع غيره قالوا
يسبق وهو دليل الحقيقه قلنا بقرينه وهو دليل المجاز شرح احتج الحنابله بوجهين احدهما ان اللفظ قبل
التخصيص قد تناول الباقي بعد التخصيص بطريق الحقيقه والتناول بعد التخصيص باق فيكون حقيقه في الباقي
اجاب

اجاب بان تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص انما كان مع غيره لا الباقي ولا يلزم من كون تناول اللفظ للباقي مع غيره
حقيقه كون تناول اللفظ للباقي وحده حقيقه الثاني ان الباقي بعد التخصيص يسبق الى الفهم عند اطلاق
اللفظ عليه والسبق الى الفهم علامه الحقيقه اجاب بان الباقي انما يسبق عند قرينه الخصوص والسبق الى
الفهم عند القرينه علامه المجاز فص الرازي اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم واجيب بانه كان للجميع شرح
احتج ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر يكون معنى العموم باقيا فيكون العام باقيا على الحقيقه اجاب
بان المراد من العام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون باقيا على الحقيقه فص
ابو الحسين لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعه
مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ونحو الف سنه الا خمسين عاما مجازا واجيب بان الواو في مسلمون
كالالف في ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان حرفا او اسما فالمجموع الدال والاستثنا سياتي
شرح احتج ابو الحسين بانه لو كان التخصيص بما لا يستقل من القراين المخصصه كالشرط والصفه والاستثنا يوجب
التجوز في العام الذي اخص بتلك القراين نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان في نحو مسلمون للجماعه مجازا
ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنه الا خمسين عاما مجازا والتوالي باطله بالاتفاق وبيان
الملازمه ان دخول ما لا يستقل من القراين المقيده لمعنى زايد لو كان مخرجا للفظ عن حقيقته لكان دخول
الواو والنون في نحو مسلمون والالف واللام في نحو المسلم والاستثنا نحو الف سنه الا خمسين عاما مخرجا لتلك
الالفاظ عن حقايقها للزوم قراين غير مستقله مفيده لمعنى زايد اجاب بان الواو والنون في مسلمون كالالف
في ضارب والواو في مضروب فكما ان الالف في ضارب والواو في مضروب لا يكونان دليلين اذ لم يوضع ليدل على
معنى بل وضع مجموع الضارب والمضروب لمعنى فكذلك الواو والنون في مسلمون بخلاف نحو الرجال اذا قيد بصفه مجموع و
او شرط او استثنا فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون استعماله في ذلك المعنى حقيقه فاذا زيد عليه شرط
او صفه او استثنا لم يبق على معنى العموم فلا يكون حقيقه في الباقي والالف واللام في المسلم وان كان كل منهما اسما
او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد صار كل واحد من الجزئين اعني الالف واللام ومسلم دالا على
ما وضع له فيبقى حقيقه كما كانت نحو زيد قايم فان كل واحد من الجزئين لما بقي بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل
التركيب فكانت حقيقه بعد التركيب بخلاف كل واحد من الشرط والصفه فانه اذا قيد العام بهما لم يبق العام دالا
على ما وضع له قبل التركيب وكانت حقيقه بعد التركيب بخلاف كل واحد من الشرط والصفه فانه اذا قيد العام
بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقه بعد تقييده به واما الاستثنا فسياتي
الكلام فيه فص القاضي مثله الا ان الصفه عنده كانها مستقله عبد الجبار كذلك الا ان الاستثنا عنده ليس
بتخصيص شرح احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفه عنده كانها مستقله لجواز استعمالها
بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثنا فانهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى منه واحتج عبد الجبار
بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الاستثنا عنده ليس بتخصيص لان المخصص لا ينافي المخصص في الحكم بخلاف المستثنى فانه بلغ مقابله
ينافي المستثنى منه في الحكم وما قيل في جواب ابي الحسين جوابهما فص المخصص باللفظيه لو كانت القراين
اللفظيه توجب تجوزا الى اخره وهو ضعيف شرح احتج المخصص باللفظيه وهو القايل بالفرق بين القراين اللفظيه
والعقليه بان القراين اللفظيه لو كانت موجبه لكون العام المخصص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون والمسلم ونحو الف سنه مجازا

وبيان الملازمة ونفي اللازم ظاهر لعدم الحاجب بان هذا الدليل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين هو كون القران اللفظ
غير مستقل وهاهنا هو كون القران لفظة اعم من ان يكون مستقلا او غيرها فالجامع ثم اخص من الجامع هاهنا وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف
فصل الامام العام كتكرير الاحاد وانما اختصر واذا اخرج بعضها بقي الباقي حقيقة واجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع واذا اخص خرج
قطعا والمتكرر نص شرح احتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرار الاحاد فان قولنا جاء الرجال بمنزلة قولنا جاء زيد
وعمرو وبكر وخالد الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان اخراج بعض الاحاد المكررة لا يوجب التجوز في الباقي لذلك اخراج بعض الاحاد
عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة الى الباقي اجاب بان تناول لفظ العام لجميع افراده بطريق الظهور فيمكن اخراج البعض منه فاذا
خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون العام مجازا في الباقي بخلاف المتكرر فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج بعض الافراد منه
فبقي حقيقة فصل مسئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم منبئا
عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز وقال عبد الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف
اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى قبل اخراج الحائض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة شرح العام لا يخلو اما ان خصص
بمبين او بمجمل فان كان الثاني مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة في الباقي بالاتفاق لان اي بعض فرض يجوز ان يكون هو
المستثنى وان كان الاول مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا الذمي فقد اختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه يبقى حجة في الباقي مطلقا
وهو المختار عند المصنف الثاني انه ان خص بمتصل مثل الشرط والصفة والاستثناء يبقى حجة في الباقي وان خص بمنفصل لا يبقى حجة
في الباقي وهو مذهب البلخي الثالث ان كان العموم منبئا عن الباقي بعد التخصيص اي ان كان العموم العام قد دل على الباقي قبل
التخصيص يبقى حجة في الباقي مثل اقتلوا المشركين اذا خص بالذمي وان لم يدل العام على الباقي لا يبقى حجة مثل السارق
والسارقة فانه لا ينبئ عن ان يكون المسروق نصابا مخرجا من الحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري والفرق بين المشركين والسارق
ان المشركين ينبئ عن الباقي سواء وجد التخصيص او لا بخلاف السارق فانه اذا خص لم يدل على الباقي لانه لم يدل على السارق المخرج نصابا
من الحرز الا بعد بيان النصاب والحرز الرابع ان كان العام غير محتاج الى بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوما قبل الحاجة
كالمشركين فانه يبقى حجة في الباقي وان كان العام محتاجا الى بيان الشارع معناه لا يبقى حجة في الباقي مثل اقيموا الصلاة فانه
قبل اخراج الحائض كانت الصلاة مجملة محتاجة الى بيان الشارع معناها وهو مذهب عبد الجبار الخامس ان العام بعد
التخصيص حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما فوقه فان اقل الجمع معلوم البقاء بناء على ان التخصيص الى الواحد لا يجوز
السادس ان العام لا يبقى حجة بعد التخصيص مطلقا وهو مذهب ابو ثور فصل لنا ما سبق من استدلال الصحابة به
مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل
بقاؤه شرح احتج المصنف على المذهب المختار بثلاثة وجوه الاول ان الصحابة استدلوا بالعام
بعد التخصيص مطلقا ولم يفرقوا بين كون المخصص متصلا او غير متصل وشاع وذاع ولم ينكر عليهم احد فيكون اجماعا
منهم على ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي الثاني انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم
فلانا منهم عد عاصيا بترك اكرام غيره الثالث ان العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي لانه قد اقتضى الحكم
قبل التخصيص في كل واحد من افراده والباقي من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه فيكون حجة في الباقي
بعد التخصيص فصل واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الاخر واللازم باطل
لانه ان عكس فدور والا فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما توقف المعية فلا شرح

على الاخر واستدل

المختار بانه لو لم يكن العام بعد التخصيص حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الاخر
والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يتوقف دلالته على الباقي على دلالته على البعض المخرج لكانت دلالته على
الباقي متحققة بعد اخراج البعض فيكون حجة في الباقي لانا لا نعني بكونه حجة في الباقي الا دلالته عليه
واما انتفاء التالي فلانه لو كانت دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الاخر فلا يخلو اما ان يكون
دلالته على البعض الاخر موقوفة على دلالته على الباقي ام لا فان كان الثاني يلزم التحكم لان دلالة العام على
جميع افراده متساوية وان كان الاول يلزم الدور اجاب بانا لا نسلم ان دلالته على البعض الاخر
لو كانت موقوفة على دلالته على الباقي يلزم الدور وانما يلزم ذلك ان لو كان توقف كل منهما على الاخر توقف
التقدم اما اذا كان توقف المعية فلا فان التوقف على معنيين احدهما توقف التقدم كتوقف المعلول
على العلة وهو يوجب الدور الثاني توقف المعية كتوقف كل واحد من معلولي علة واحدة على
الاخر على معنى انه لا ينفك كل منهما عن الاخر وهو لا يوجب الدور فصل قالوا صار مجملا لتعدد مجازه
فيما بقي وفي كل منه قلنا الباقي بما تقدم شرح القائلون بان العام المخصص لا يبقى حجة في الباقي
بعد التخصيص قالوا العام صار مجملا بعد التخصيص لانه ح يكون مجازا بالنسبة الى الباقي وفي كل بعض
من الباقي لانه لا يحتمل الباقي يحتمل كل جزء منه ولا مرجح لاحد المجازات فيكون مجملا في الباقي والمجمل
لا يكون حجة بالاتفاق اجاب بانه ح يكون متعينا للباقي لكون الباقي مرادا قبل التخصيص
والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه واذا كان متعينا للباقي لا يكون مجملا فصل اقل الجمع هو المتحقق
وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم شرح القائل بان العام بعد التخصيص حجة في اقل الجمع
احتج بان اقل الجمع متحقق قطعا لان بقاءه معلوم وما بقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه فيطرح
المشكوك ويؤخذ المقطوع اجاب بانا لا نسلم ان الباقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه مع ما تقدم
من الدليل الدال على كون الباقي مجازا مشهورا فصل مسئلة جواب السائل غير المستقل
دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه السلام لما سئل
عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او بغير سؤال كما روي انه
مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه عند الاكثر ونقل عن الشافعي رضي الله عنه
خلافه شرح الخطاب الوارد جوابا لسؤال السائل اما ان يكون مستقلا دون السؤال على معنى انه لو
قطع النظر عن السؤال لكان كافيا في فهم المقصود كما اذا سئل عن ماء البحر فقيل البحر هو الطهور ماؤه
وح لا يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص بل يكون له حكم المستقل او لا يكون الجواب
مستقلا دون السؤال مثل لا في جواب سؤال افطار الصائم في المضمضة وح يكون الجواب تابعا للسؤال
في العموم والخصوص اما في العموم فبالاتفاق مثل ما اذا سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص
الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فان السؤال لما لم يكن مختصا بواحد من المكلفين لم يكن الجواب ايضا
مختصا بواحد منهم واما في الخصوص فعند الجمهور وقد نقل عن الشافعي رحمه الله خلافه مثل ما اذا سئل سائل

توضات بما البحر فقال له بحرنك والعام الوارد على سبب خاص سوا كان مقترنا بسوال مثل قوله عليه السلام
خلق الماء طهورا لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او لونه او ريحه في جواب السوال عن بير بضاعه فان الحديث عام
وارد على سبب خاص مقترنا بسوال او غير مقترن بسوال مثل ما روي انه عليه السلام لما مر بشاة ميمونه
فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام وارد على سبب خاص غير مقترن بسوال ففيه خلاف فذهب رحمه الله
الاكثر الى ان عمومه معتبر ولا يلتفت الى خصوص السبب ونقل عن الشافعي طرافه اي لا يعتبر عمومه فقوله
والعام مبتدا وقوله معتبر خبره **فص** لنا استدلال الصحابه بمثله كايه السرقه وهي في سرقه المجن
او رد اصفوان وايه الظهار في سلمه بن صخر وايه اللعان في هلال بن اميه او غيره وايضا فان اللفظ عام
والتمسك به **شرح** احتج المصنف على مذهب الاكثر وهو ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه
بوجهين احدها ان الصحابه استدلوا بمثل العام الوارد على سبب خاص سوا كان مقترنا بسوال او لا على عموم احكامه
كايه السرقه فانهم استدلوا بها وهي وارده في سرقه المجن او سرقه ردا صفوان وكايه الظهار فانها وارده
في سلمه بن صخر وكايه اللعان فانها نزلت في هلال بن اميه او غير ذلك من الايات الوارده على سبب خاص وهذه
الاستدلالات شاعت وذاعت ولم ينكر احد فيكون ذلك اجماعا على ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه
الثاني ان اللفظ عام وهو مقتض للعموم وخصوص السبب لا يعارضه فان الشارع لو قال صريحا تمسكوا بهذا
اللفظ العام على العموم وان كان سببه خاصا لم يلزم منه تناقض فلو كان خصوص السبب معارضا لعموم اللفظ
للزم التناقض ح بجواز التمسك بالعام على العموم وان كان سببه خاصا **فص** قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص
السبب بالاجتهاد **احيب** بانه اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان ابا حنيفه اخرج الامه المستفرشه من عموم
الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعه وقال عبد الله بن زمعه هو اخي وابن وليده اي
ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فايده قلنا فايدته منع تخصيصه ومعرفه الاسباب قالوا
لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد
قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالخصوصيه قلنا النص خارج بقرينه **شرح**
القائلون بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما احتجوا بخمسه وجوه الاول لو كان العام الوارد
على سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب اي اخراجه عن العام بالاجتهاد والتالي باطل بيان الملازمه
ان السبب الذي لاجله ورد العام فرد من افراد العام وجاز اخراج غير السبب من افراد العام بالاجتهاد
فكذلك جاز اخراج السبب **احاب** اولا بمنع الملازمه لان دخول السبب الذي ورد لاجله العام تحت العام
قطعي بخلاف دخول الافراد الاخر فان دخولها تحته بحسب الظهور فيكون السبب مختصا بعدم جواز
اخراجه بالاجتهاد وثانيا بمنع انتفا التالي فانا لا نسلم انهم اتفقوا على عدم جواز اخراج السبب وذلك لان
ابا حنيفه رحمه الله اخرج ولد الامه المستفرشه عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ابو حنيفه
ولد الامه بمولاها المستفرش مع ان الحديث ورد بسبب ولد الامه لان الحديث ورد في ولد زمعة لما روي
ان زمعه كانت له امه وقد اصابها عتبه بن ابي وقاص وظهر بها حمل وقد قتل عتبه كافرا وعهد الى اخيه
سعد بن ابي وقاص ان ابن وليده وهي امة زمعه مني فخذه فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص

وقال

وقال ان اخي قد عهد الي فيه فقام اليه عبد الله بن زمعه فقال لسعد هو اخي وابن وليده ابي ولد على
فراشه فترافعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم رسول الله بان الولد للفراش الثاني لو كان العام الوارد بسبب
خاص عاما لما كان لنقل السبب فايده لان ذكر السبب مع العام لاجل ان تخصيص العام به والتالي باطل لانه لو
لم يكن لذكره فايده لم ينقل لان ذكره يكون لغوا **اجاب** بان فايدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد والمنصوص
لانه يصير السبب بمنزله المنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد وبان فايدته معرفه الاسباب مع الشي
الثالث لو قال قايل والله لا تغديت في جواب من قال له تغد عندي لم يكن عاما لانه ان تغدى عند غيره
لم يحنث **اجاب** بان خصوصيته في هذه الصوره لاجل عرف خاص اي قوله لا تغديت يدل عرفا على انه ما
تغدى عنده فلا يوجب الخصوص في غيرها **الرابع** لو عم العام الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا
للسوال لان السوال هو الخاص والجواب هو العام والمطابقه بين السوال والجواب شرط **اجاب** بانه ان اراد بالمطابقه
ان لا يكون الجواب شاملا لغير السوال فلا نم وجوب المطابقه بين السوال والجواب بهذا المعنى وان اراد بالمطابقه بيان
معنى السوال وحكمه فقد حصل المطابقه بهذا المعنى والزياده لا تنفي البيان **الخامس** لو عم العام الوارد
على سبب خاص لكان العموم مستلزما للحكم باحد المجازات بالتحكم والتالي باطل بيان الملازمه انا نجزم
ان صوره السبب مراده من العام الوارد عليها وصوره السبب احد مجازات العام لان كل بعض منه مجاز
فيلزم الحكم باحد المجازات بالتحكم لان نسبه العموم الى جميع الصور المندرجه تحته متساويه فالجزم
باحدها دون غيره تحكم **اجاب** بانه ان اردتم بعدم اولويه اراده صوره السبب عدمها بالنظر
الى العام دون امر خارجي فمسلم لكن لا نم ان ما نحن فيه كذلك لان كون العام نصا في البعض خارجي بقرينه وهي
ورود الخطاب بيانا لذلك البعض وان اردتم بعدمها العدم مطلقا فهو ممنوع **فص** **مسئله** المشترك
يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقه وكذلك مدلولا الحقيقه والمجاز وعن القاضي والمعتزله يصح حقيقه ان
صح الجمع وعن الشافعي رحمه الله ظاهر فيهما عند تجرد القراين كالعام ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لا
انه لغه وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه **شرح**
اللفظ المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقه كاطلاق القرو على الطهر والحيض معا وكذلك يصح اطلاق اللفظ
على مدلوله الحقيقي والمجازي معا كاطلاق لفظ النكاح على الوطي والعقد ونقل عن القاضي والمعتزله انه يصح
اطلاق اللفظ المشترك على معنييه حقيقه ان صح الجمع بين معنييه كالعين بالنسبه الى الجاريه والباصره وان
لم يصح الجمع بينهما كالقرء بالنسبه الى الحيض والطهر لا يصح اطلاقه على معنييه ونقل عن الشافعي رحمه الله ان اللفظ
المشترك ظاهر في معنييه عند تجرده عن القراين المخصصه بواحد من معنييه وقال ابو الحسين والغزالي
انه يصح ان يراد باللفظ المشترك مفهوماه بوضع جديد لا انه يصح لغه اطلاقه حقيقه او مجازا وقيل لا يصح ان يراد
باللفظ المشترك مفهوماه لا لغه ولا وضعا جديدا وقيل يجوز ان يطلق اللفظ المشترك على معنييه في النفي دون
الاثبات وذهب الاكثر الى ان صحه اطلاق الجمع المشترك على معنييه كالاقراء مبنيه على صحه اطلاق
المفرد على معنييه **فص** لنا في المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا **شرح**
احتج المصنف على انه يصح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه مجازا بانه اذا اطلق اللفظ المشترك يسبق احدهما
الى الذهن فلا يكون حقيقه في معنييه معا فاذا اطلق على معنييه كان مجازا ويكون العلاقه الكليه والجزئيه **فص**
النافي للصحه لو كان المجموع حقيقه لكان مريدا احدهما خاصه غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان

معا لاتفاوه لكل مفرد شرح النافي لصحه اطلاق اللفظ المشترك على معنيبه مطلقا احتج بانه لو صح اطلاق
اللفظ المشترك على معنيبه لكان لكونه حقيقه للمجموع لانه وضع لكل واحد من معنيبه واستعمال اللفظ فيما وضع
له حقيقه ولو كان اللفظ المشترك حقيقه في المجموع لكان المستعمل للفظ المشترك مريدا احد معنيبه خاصه لاستعماله
فيه غير مريد له لاستعماله في الاخر وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه لو صح اطلاقه على مجموع معنيبه لكون حقيقه
في المجموع وذلك لان المراد من استعمال اللفظ المدلولات معا بطريق المجاز لا لان اللفظ يراد من استعماله نفيا ولكل
مفرد من معنيبه حتى يكون حقيقه في المجموع ويلزم ان يكون احدهما خاصه مرادا غير مراد فص واما الحقيقه
والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز شرح احتج المصنف على ان اطلاق اللفظ
على مدلوليه الحقيقي والمجازي بطريق المجاز بان استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي استعمال في غير ما وضع له اولا
لان اللفظ لم يوضع للمعنيين اولا واستعمال اللفظ في غير ما وضع له مجاز والعلاقه المصححه للاطلاق هي الجزئيه والكليه
فص النافي للصحه لو صح لهما لكان مريدا ما وضع له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد ما وضع
له اولا وثانيا بوضع مجازي شرح احتج النافي لصحه اطلاق اللفظ على مدلوليه المجازي والحقيقي مطلقا
بانه لو صح استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي لكان المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمه اولا لاستعماله فيه غير
مريد له لاستعماله في غيره وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه اذا اراد المستعمل غير ما وضعت له الكلمه اولا يلزم ان لا
يكون مريدا لما وضعت له اولا بل يكون مريدا لما وضعت له اولا وثانيا بوضع مجازي فص الشافعي رحمه الله
الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمه ومن الملائكه استغفار واجيب
بان السجود للخضوع والصلاه الاعتناء باظهار الشرف او بتقدير خبرا او فعل حذف لدلاله ما يقارنه او بانه مجاز
تقدم شرح احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز استعمال المشترك حقيقه في معنيبه جميعا بوقوعه في قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير
حق عليه العذاب وفي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اما في الايه الاولى فلانه استعمل السجود و
اراد معنييه وضع الجبهه والخضوع لانه نسب السجود الى الناس وغيرهم وسجود الناس وضع الجبهه وسجود غيرهم
الخضوع واما في الايه الثانيه فلان الصلاه استعمل في مدلوليه الرحمه والاستغفار لانه اسند الصلاه الى الله تعالى
والملائكه والصلاه من الله رحمه ومن الملائكه استغفار والاصل في الاستعمال الحقيقه فيكون المشترك مستعملا في
معنيبه بطريق الحقيقه اجاب بثلثه وجوه الاول ان السجود هو الخضوع وهو يشمل الناس وغيره وان الصلاه
هي الاعتناء باظهار شرف الرسول عليه السلام وحرمته وهذا معنى مشترك بين الله والملائكه فيكون استعمالها بطريق
التواطو الثاني انه يجوز ان يقدر فعل في الاولى حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب ويسجد له كثير من الناس ويكون السجود فيما هو مسند الى الناس بوضع
الجبهه وفي الثاني بالخضوع فلا يكون استعمالا للفظ المشترك في مدلوليه ويجوز ان يقدر خبر في الثانيه حتى كانه قال
ان الله يصلي وملائكته يصلون فيكون حذف الفعل في الايه الاولى والخبر في الثانيه لقرينه وهي دلاله ما يقارنه عليه كقولهم
علفتها تبنا وماء باردا والثالث ان استعمال السجود في الاولى والصلاه في الثانيه في المعنيين بطريق المجاز لا بطريق
الحقيقه ولقائل ان يقول ايضا لو كان السجود في الايه الاولى والصلاه في الثانيه مستعملا في المعنيين بالحقيقه
يلزم اسناد معنى السجود الى كل واحد من الشجر والدواب واسناد معنى الصلاه الى الله تعالى والى الملائكه وهو ظاهر والكيال
الفساد ومن هذا يعرف عدم استقامه الجواب الاخير لانه يلزم منه الفساد المذكور فص مسئله

نفي

نفي المساواه مثل لا يستوي يقتضي العموم لغيرها ابو حنيفه رحمه الله لا يقتضيه لنا نفي على نكره لغيره شرح
نفي المساواه في مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه يقتضي العموم اعني نفي المساواه من كل
وجه كما ان نفي غير المساواه يقتضي العموم وذهب ابو حنيفه رحمه الله الى ان نفي المساواه لا يقتضي العموم لنا
ان حرف النفي اذا دخل على الفعل يقتضي نفي جنس المصدر الذي تضمنه الفعل فيكون نفيا واردا على نكره فيكون
مقتضيا للعموم كالنفي الداخل على غير الفعل من النكرات فص قالوا المساواه مطلقا اعم من المساواه بوجه
خاص والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بان ذلك في الاثبات والا لم يعم نفي ابدا قالوا لو عم لم يصدق اذ لا بد من مساواه
ولو في نفي سواهما عنهما قلنا انما نفي مساواه يصح انتفاؤها قالوا المساواه في الاثبات للعموم والا لم يستقم
اخبار بمساواه لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب قلنا المساواه في الاثبات للخصوص
والا لم يصدق ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواه ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب والخصوص
ان العموم من النفي شرح احتج الحنفيه بثلثه وجوه الاول ان المساواه مطلقا اعم من المساواه بوجه
خاص وهو المساواه من جميع الوجوه لان المساواه كما تكون من جميع الوجوه قد يكون من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص
اذ لا دلاله للعام على الخاص اصلا اجاب بان العام انما لا يشعر بالخاص في جانب الاثبات واما في جانب النفي
يشعر به فان نفي العام مستلزم نفي الخاص لانه لو لم يكن نفي العام مستلزما لنفي الخاص لم يكن نفي العموم اصلا لانه
يجوز ان لا ينتفي الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العموم الثاني لو عم نفي المساواه في مثل لا يستوي اصحاب
النار لم يصدق مثل لا يستوي اصحاب النار والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان صدقه يتوقف على تحقق
نفي المساواه من جميع الوجوه ونفي المساواه من جميع الوجوه انما يتحقق اذا لم يكن بينهما مساواه اصلا وهو غير
متصور اذ ما من شيئين الا ويكون بينهما مساواه بوجه ما واقلها المساواه بينهما في نفي ما سواهما عنهما اجاب
عنه بمنع الملازمه فان المدعى نفي مساواه يصح انتفاؤها لا المساواه من جميع الوجوه واللفظ وان كان مقتضيا
للعموم لكنه قد خص الثالث ان المساواه بين شيئين في جانب الاثبات للعموم كقولنا زيد وعمرو متساويان
فانه يقتضي تساويهما من جميع الوجوه لانه لو لم يقتض تساويهما في جميع الامور لم يستقم الاخبار بمساواتهما اذ لا
وجه لاختصاصهما بوصف المساواه اذ ما من شيئين الا ويكون بينهما مساواه في بعض الصفات لانه يستقيم
الاخبار بالمساواه بين الشيئين بالاجماع فيكون للعموم فيكون نفي المساواه بين الشيئين لا يعم لان نفي الايجاب الكلي سلب
جزئي اجاب عن الثالث بالمعارضه فان المساواه بين الشيئين في جانب الاثبات للخصوص لانه لو لم يكن للخصوص
لم يصدق مساواه بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويصدق بينهما نفي مساواه في شيء من الصفات واقله انه
يصدق نفي المساواه بينهما في تعينهما لان كل واحد منهما لا يكون مساويا للاخر في تعينه فلا يصدق ثبوت
المساواه بينهما من جميع الوجوه واذا كان المساواه في جانب الاثبات للخصوص تكون المساواه في جانب النفي للعموم
لان نقيض الجزئي الموجب السالب الكلي ثم قال المصنف بعد دفع مذهب الخصم بالمعارضه والتحقيق ان العموم
مستفاد من النفي لا من كونه نقيض قضيه جزئيه فص مسئله المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات
لاستقامه الكلام لا عموم له في الجميع اما اذا تعين احدها بدليل كان كظهوره ومثل بقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطا والنسيان لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء شرح المقتضي بكسر الضاد وهو ما احتمل
اعني ما وقع على وجه يحتاج في استقامته الى اضمار احد التقديرات المحتمله لا عموم له اي لا يقتضي اضمار جميع
التقديرات المحتمله اما اذا تعين اضمار واحد من التقديرات المحتمله بدليل عقلي او عرفي دال على اضمار ذلك
كان حكم ذلك المضمر في العموم والخصوص كحكم المظهر وقد يمثل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان

فانه لا يمكن حمله على ظاهره لان الامة قد يصدر عنهم الخطا والنسيان فلا بد من اضمار حتى يستقيم الكلام
وقيل يمكن ان يضمر فيه تقديرات مثل الذم والعقاب والضمان وغيرها فلا يضمر جميع هذه التقديرات
وقيل يوجب اضمار جميعها واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا لضرورة وههنا لما امتنع حمل الكلام على ظاهره احتاج الى اضمار والحاجة تندفع باضمار واحد
منها فلو اضمر جميع التقديرات لاضمر مع الاستغنا عن الاضمار وهو غير جايز قص قالوا اقرب
مجاز اليهما باعتبار رفع المنسوب اليهما عموم احكامهما اجيب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر وكان
اولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس
في العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم ان عين ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة
الاضمار ويكثر مخالفة الدليل وكان الاجمال اقرب شرح القايلون بان المقتضى له عموم احتجوا
بثلثة وجوه الاول ان قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان يدل بالحقيقة على رفع مفهوم
الخطا والنسيان عن الامة وهو غير مستقيم فلا بد وان يضمر تقدير حتى يستقيم الكلام واقرب مجاز الى
رفع مفهوم الخطا والنسيان عن الامة عموم رفع احكامها لان عدم جميع احكام الخطا والنسيان اقرب الى عدم الخطا
والنسيان من عدم بعض احكامها فيحمل على المجاز الاقرب اجاب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر من باب
الاضمار في باب الاضمار لكونه اقل على خلاف الاصل ولما كان الاضمار اقل كان مخالفة الاصل اقل فكان اضمار البعض
اولى فيتعارضان اي كون اضمار الجمع اقرب الى الحقيقة وكون اضمار البعض اولى فيسلم الدليل الذي
ذكرنا الثاني ان العرف اقتضى في قولنا ليس للبلد سلطان عموم نفي الصفات التي ينبغي للحاكم ويلزم ان يكون
مقتضيا للعموم في غيره من الصور بالقياس عليه والجامع اشتراكهما في صرفهما عن الظاهر الى ما يستقيم
اجاب بانه قياس في العرف والقياس في العرف غير جايز كالقياس في اللغة الثالث انه يتعين الحمل
على جميع التقديرات وذلك لانه لو لم يحمل على الجميع فاما ان يحمل على بعض معين فيلزم التحكم لان
كل واحد منها مساو للاخر والتحكم باطل وان حمل على بعض مبهم اي غير معين يلزم الاجمال وهو خلاف
الاصل اجاب بان الحمل على بعض مبهم وان كان مستلزما للاجمال الذي هو خلاف الاصل لكنه اولى
من حمله على الجميع لان حمله على الجميع يستلزم زيادة الاضمار ويكثر مخالفة الاصل وكان الاجمال اقرب
واولى قص مسئلة مثل لا اكلت وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصا شرح اذا وقع فعل متعد لم يذكر معه مصدر سواء كان
في سياق النفي مثل والله لا اكلت او وقع شرطا مثل ان اكلت فعبدي حر يعم في مفعولاته عند الشافعي
فيقبل تخصيصه لان العام قابل التخصيص وهو المختار عند المصنف وعند ابي حنيفة لا يعم في مفعولاته
ولا يقبل التخصيص لان التخصيص لا يتصور فيما لا عموم فيه قص لنا ان لا اكل لنفي
حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله التخصيص شرح احتج
على المذهب المختار بان قولنا لا اكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فيكون نفي
الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول لانه لو لم ينتف بالنسبة الى بعض الماكول لم يكن حقيقة
الاكل منتفية فاذا كان نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول كان عاما اذ لا معنى للعموم الا ذلك

واذا كان

واذا كان عاما يقبل التخصيص قص قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق
بان الكلت لا يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره
قلنا المراد المقيد المطابق لاستحالة وجود الكلي في الخارج والا لم يحنث بالمقيد شرح احتج الحنفية
بوجهين الاول ان وقوع الفعل المتعدي مجردا عن المصدر لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما
في الزمان والمكان لان المتعدي كما يستلزم المفعول يستلزم الزمان والمكان والتالي باطل والا لكان
قابلا للتخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان اجاب اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان
والمكان وقابلا للتخصيص وثانيا بالفرق فان تعلق الفعل المتعدي بالمفعول اقوى من تعلقه بالزمان والمكان
لان المتعدي لا يعقل مفهومه بدون ذكر المفعول بخلاف الزمان والمكان فان الفعل يعقل بدون
الزمان والمكان فان الزمان والمكان من لوازم وجود الفعل لا من لوازم مفهومه وفيه نظر لان الزمان لازم لمفهوم
الفعل اللهم الا ان يراد بالزمان والمكان الزمان الخاص والمكان الخاص اللذان يكونان مفهومي ظرفي الزمان والمكان
الثاني ان اكلت ولا اكل يدل على المصدر المطلق من غير تقييده بقيد فلا يصح تفسيره بمخصص من افراده لان
المخصص يخالف المطلق لان المطلق يصح اطلاقه على كل واحد من افراده بخلاف المخصص والمطابقة بين المفسر والمفسر به شرط
اجاب بان المراد بالاكل الذي دل عليه قول القايل والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر هو الاكل المقيد المطابق للمطلق
لا الاكل الكلي لاستحالة وجود الكلي في الخارج والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص والدليل على صحة ما قلناه
انه لو قال والله لا اكل يحنث بالاكل المقيد قص مسئلة الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا
يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما
واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته فبدليل خارجي
من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم كقوله لقد كان
لكم او بالقياس قالوا قد عم نحو سهى فسجد واما انا فافيض الماء وغيره قلنا بما ذكرنا لا بالصيغة شرح
الفعل الواقع الذي يمكن ان يكون له اقسام وجهات لا يقتضي عمومه في جميع الاقسام والجهات مثل ما روي ان النبي
عليه السلام صلى داخل الكعبة والصلاة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا فانه لا يقتضي صدور الفرض والنفل منه وكما روي
انه عليه السلام صلى بعد غيبوبة الشفق فان صلوته احتمل ان يقع بعد غيبوبة الشفق الاحمر والشفق الابيض لان
الشفق يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي فانه لا يحمل على انه صلى بعد غيبوبة الشفقين الا على راي من حمل على وقوع
صلاته بعد غيبوبة الشفقين للاحتياط وكما روي انه عليه السلام كان يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل انه جمعهما في
وقت الصلاة الاولى ويحتمل انه جمعهما في وقت الثانية فلا يعم وقتيهما على معنى انه جمعهما في الوقتين والفرق بين المثال الاول
والاخيرين ان الاول عمومه بحسب الاقسام والاخرين عمومهما بحسب الوقت قوله واما تكرر الفعل اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان الفعل يفيد التكرار وافادته التكرار دليل العموم اجاب بان تكرر الفعل غير مستفاد
منه بل هو مستفاد من قول الراوي فان قول الراوي كان النبي عليه السلام يجمع يفيد التكرار عرفا كقول اهل العرف كان حاتم
يكرم الضيف فانه يفيد تكرر اكرام الضيف قوله واما دخول امته اشارة الى جواب دخل اخر توجيهه ان الفعل يقتضي
دخول الامة كما صح اقتضا دخول الامة فيه صح اقتضا العموم اجاب بان الفعل نفسه لا يقتضي دخول الامة فيه بل المقتضي
لدخول الامة فيه هو دليل خارجي من قول مثل قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم

او قرينه مثل وقوع فعله عليه السلام بعد جريان حكم فيه اجمال او اطلاق او عموم وعرف انه قصد بيان ذلك المجمل والمطلق والعام او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه او بالقياس على فعل النبي عليه السلام وقوله او بقوله لقد كان عطف على قوله بدليل خارجي وقوله من قول او قرينه بيان لقوله بدليل خارجي واحتج الخصم بانه ثبت العموم بالاجماع في مثل سهي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاه فسجد فيدل على ان فعله يقتضي العموم وايضا سئل عن كيفيه الاغتسال واحال ذلك على معرفه فعل نفسه فقال اما انا فافيض الما على راسي ولذلك سئل عن قبله الصايم فقال انا افعل ذلك الى غير ذلك من الاخبار ولو لم يكن الفعل مقتضيا للعموم لما كان كذلك اجاب بان العموم مستفاد من كلام الراوي لما ادخل الفا على سجد دل على التكرار فان الفا تقتضي السببيه او غيره من دليل خارجي قول او قياس كما ذكرنا ص مسله نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعه للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع شرح اذا وقع في لفظ الصحابي عام بطريق الاخبار عن حكم صدر عن الرسول عليه السلام يجب الاخذ بالعموم عند بعض الاصوليين وهو المختار عند المصنف وعند بعضهم لا يجب الاخذ فيه بالعموم مثل قول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله عن بيع الغرر وقوله قضى بالشفعه للجار فانه يعم الغرر والجار والدليل على وجوب الاخذ بالعموم ان الصحابي عدل عارف بصيغه العموم وغيرها والظاهر يقتضي صدقه فيما اخبر به وقد اخبر بصيغه العموم التي هي الغرر والجار لكونهما معرفين باللام فيجب قبوله ص قالوا احتمل ان يكون خاصا او سمع صيغه خاصه فتوهم والاحتجاج بالمحكي قلنا خلاف الظاهر شرح القايلون بان مثل قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يقتضي العموم قالوا دخول اللام في مثل الغرر والجار يحتمل الاستغراق ويحتمل العهد والاول للعموم والثاني للخصوص ومع هذا الاحتمال لا يقتضي العموم وايضا يحتمل ان يكون الصحابي قد سمع من الرسول صيغه خاصه فتوهم عمومها فذكر بصيغه عامه فلا يكون حجه في العموم لان الاحتجاج انما يكون بالمحكي لا بالحكايه والحكايه انما يحتج بها اذا كانت مطابقه للمحكي اجاب بان ما ذكر من الاحتمال خلاف الظاهر لان اللام للاستغراق غالبا فيكون حمله على العهد خلاف الظاهر والصحابي عدل عارف باحكام اللغه فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام خلاف الظاهر ص مسله اذا علق حكم على علة عم بالقياس شرعا لا بالعله فوجب الاتباع ولو كان بالصيغه لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قايل به شرح اختلفوا في انه اذا علق الرسول عليه السلام حكما بعله هل يعم الحكم في جميع صور وجود العله ام لا فقال القاضي لا يعم وقال الاخرون يعم ثم القايلون بالعموم اختلفوا فقال بعضهم انه يعم الحكم في جميع صور وجود العله بالقياس الشرعي لا بالصيغه وهو المختار وقال الاخرون يعم بالصيغه اي موجب العموم شرعا الا بالصيغه اي موجب العموم بالقياس الشرعي لا الصيغه مثال ذلك لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا فانه على المذهب الاول لا يعم الحرمه في جميع صور وجود الحلاوه وعلى المذهب المختار يعم في جميع صور وجود الحلاوه بالقياس الشرعي وعلى المذهب الثالث يعم بالصيغه واحتج المصنف على انه يعم الحكم في جميع صور وجود العله بالقياس الشرعي ولا يعم بالصيغه اما الاول فلان تعليق الحكم على العله ظاهر في استقلال العله في اقتضا الحكم فكلما وجدت العله وجد الحكم فثبت عموم الحكم في جميع صور وجود العله بالقياس واما الثاني فلانه لو كان عموم الحكم في جميع صور وجود العله بالصيغه لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده والتالي باطل اذ لا قايل به بيان الملازمه ان الصيغه لو كانت تقتضي العموم كانت دالة على العموم بحسب الوضع فيكون قول القايل اعتقت غانما لسواده كقوله اعتقت سودان عبيدي فيقتضي عتق سودان عبيده ص القاضي يحتمل الجزء وعليه لا يتناول الظاهر للاحتمال شرح احتج القاضي بان قول النبي عليه السلام حرمت المسكر لكونه حلوا يحتمل ان تكون العله هي الحلو المطلق ويحتمل ان يكون الحلو جز العله والكامل فيكون الحلو المطلق والاول يوجب العموم والثاني الخصوص فلا يتحقق العموم بل يحتمل الخصوص وان كان محتملا لان العموم ظاهر والظاهر لا يترك للاحتمال ص الاخر حرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت المسكر واجيب بالمنع شرح الاخر اي القايل بعمومه بحسب الصيغه احتج بان قول النبي صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في المفهوم والثاني يقتضي عموم حرمه المسكر بحسب الصيغه فكذا الاول اجاب بالمنع فلا نسلم ان قوله حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في افادته العموم بحسب الصيغه

مسله الثالث

مسله الخلاف ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهومي الموافقه والمخالفه عام فيما سوى المنطوق به لا يختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق به لا يختلفون فيه ايضا شرح اعلم ان المفهوم على تقدير كونه حجه لا يتحقق الخلاف في ان له عموما وذلك لان مفهوم الموافقه اعني ما يكون المسكوت عنه موافقا للحكم المنطوق لعدم وجوب زكاه المعلوفه من وجوب السايمه لا خلاف في احد من القايلين به في عمومهما فيما عدا المنطوق والغزالي انما نفى عمومه على معنى ان المنطوق به لا يدل على عموم المفهوم بغير توسط المفهوم لان الحكم لا يعم بالمفهوم فانه لا خلاف فيه ايضا ص مسله قالت الحنفيه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم الا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شي لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينه شرح قالت الحنفيه اذا عطفت جمله على جمله اخرى والجمله المعطوفه لا يستقيم معناها الا بتقدير وكان في الجمله المعطوف عليها لفظ لو قدر ذلك اللفظ في الجمله الثانيه استقام معناها وجب تقديره فيها وح يكون حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم واحدا ولذا من حيث الخصوص الا اذا دل دليل على خصوص الثانيه فقط فانه ح يتعين الخصوص في الثانيه فقط مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فانه يقدر بكافر في الجمله المعطوفه وهو قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده وح يقتضي عمومه فيه الا بدليل وهو الصحيح عند المصنف خلافا للشافعيه واحتج عليه بانه لو لم يقدر شي في الثانيه لزم حرمه قتل ذي العهد مطلقا والتالي باطل لانه يقتل بالكافر بالاتفاق فاذا لا بد وان يقدر شي والمقدر اما ان يكون بكافر او غيره والثاني مدفوع لعدم القرينه فتعين الاول لتحقق القرينه وللقايل ان يقول لا نسلم انه لو لم يقدر شي لزم حرمه قتله مطلقا وذلك لان حرمه القتل معلقه بوصف العهد فاذا انتفى وصف العهد انتفى الحرمه او نقول لا نسلم انه لو لم يقدر شي لزم حرمه قتله مطلقا وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق المخصص وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص ولان سلم انه يجب ان يقدر شي فلا نسلم انه يجب ان يقدر بكافر قوله لان غيره مدفوع لعدم القرينه قلنا ممنوع فان قوله ولا ذو عهد في عهده قرينه تشعر بقولنا ما دام في عهده فيقدر ذلك فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد ما دام على عهده ص قالوا لو كان ذلك واذا لم يكن ان يقدر بكافر لم يتحقق موافقه المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص فلما خص الثاني بالدليل قالوا لكان بكافر الاول للحربي فقط فيفسد المعنى والبحث ان ويقولهن للرجعيه والباين لانه ضمير المطلقات باز ضرب عمرو في عبد يوم الجمعه لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعه وعمرا اي يوم الجمعه واجيب بالتزامه وبالفرق لا يمتنع شرح احتج الشافعيه بوجهين احدهما انه لو كان حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا لزم ان يكون بكافر في الاول مقيدا بالحربي ضروره كون الثاني مقيدا به ولكان الضمير في وبعولتهن في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء وبعولتهن احق بردهن للرجعيه والباين لان ضمير بعولتهن يرجع الى المطلقات وهي تعم الرجعيه والباين والتاليان باطلان اما الاول فلان الكافر في الاول لو كان مقيدا بالحربي يلزم ان يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي لانه بدل بعد عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فمتى انتفى كون الكافر حربيا انتفى عدم وجوب القصاص فيلزم وجوب القصاص ولا قايل بكون هذا الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي واما الثاني فلاختصاص الضمير في وبعولتهن بالرجعيه بالاتفاق اجاب عنه بان الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق والمخصص في الثاني موجود دون الاول فوجب القول بخصوص الثاني دون الاول الثاني انه لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعه وعمرا بعده ضربت زيدا يوم الجمعه لان الصورتين متساويتان والتالي باطل بالاتفاق النحاه اجاب اولا بمنع انتفاء التالي فانه يقدر بعد عمرو يوم الجمعه واليه اشار بقوله واجيب بالتزامه وثانيا بمنع الملازمه بالفرق بين الصورتين فان عدم تقديرها في الاول يودي الى حرمه القتل مطلقا وهو خلاف الاجماع بخلاف عدم تقدير يوم الجمعه بعد عمرو في الثانيه فانه لا امتناع فيه اذ ضرب عمرو كما جاز في يوم الجمعه جاز في غيره وللقايل ان يقول لا نسلم ان عدم تقدير بكافر في الاول يودي الى حرمه القتل مطلقا وسنده ما ذكرنا اعلم ان الجمهور قد يعبرون عن هذه المسله بان المعطوف اذا كان خاصا لا يوجب تخصيص المذكور في المعطوف عليه عند الشافعيه وعند الحنفيه يوجبه

والمصنف غير هذه المسلة بما لا يمكن تطبيقه على ما ذهب اليه الجمهور ص مسله يا ايها المزمل
لين اشركت ليس بعام للامه الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفه واحمد رحمهما الله عام الا بدليل لنا القطع بان خطاب
المفرد لا يتناول غيره لغه وايضا يجب ان يكون خروج غيره تخصيصا شرح اذا ورد خطاب خاص بالرسول عليه السلام مثل قوله
يا ايها المزمل قم الليل وقوله تعالى لين اشركت ليحبطن عملك هل يكون عاما للامه اولا والمختار انه ليس بعام للامه من حيث اللفظ فان عمهم فبدليل
خارج من قياس او غيره وقال ابو حنيفه واحمد رحمهما الله انه عام للامه الا بدليل يدل على الفرق بينه وبين امته في ذلك الخطاب واحتج
المصنف على المختار بوجهين الاول انا استقرينا كلام العرب فحصل القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره والقول بتناوله لغيره
يخالف القطع الثاني ان الخطاب الخاص بواحد لو كان يتناول لغيره لكان خروج غيره ذلك الواحد عنه تخصيصا والتالي باطل لان التخصيص
على خلاف الاصل ص قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزه العدو ونحوه فهم لغه انه امر لاتباعه معه ولذلك
يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود متوقف على المشاركه بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه
قلنا ذكر النبي اولا للتشريف ثم خوطب الجمع قالوا فلما قضى ولو كان خاصا لم يتعد قلنا نقطع بان الالحاق للقياس قالوا خالصه
لك ونافله لك لا تفيد قلنا تفيد قطع الالحاق شرح القايلون بان الخطاب الخاص الوارد للرسول عليه السلام يتناول
الامه احتجوا باربعه وجوه الاول عرف الاستعمال فان السلطان اذا قال لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزه العدو اي لمقابله
ونحوه من فتح البلاد فهم لغه انه مامور مع اتباعه ولذلك اذا اخبر من له منصب الاقتداء بانه فتح البلد الفلاني وكسر العدو فهم
لغه انه اخبار عنه وعن اتباعه معه فلذا ما نحن فيه فان الرسول عليه السلام مقتدي الامه فاذا امره الله تعالى بشي فهم انه مامور
مع امته اجاب بانا لا نسلم انه فهم كونه مامورا مع اتباعه بل فهم لغه انه مامور وحده ولهذا صح ان يقال امر المقدم ولم
يامر اتباعه ولو سلم انه فهم كونه مامورا مع اتباعه ولكن لا نسلم ان الفهم حصل بمجرد الامر بل حصل لاجل القرينه وهو ان المامور به الذي
هو المقصود متوقف على المشاركه بخلاف امر الرسول عليه السلام لشي من العبادات فانه لم يتوقف المقصود به على المشاركه فلذلك
لم يتناول الامه الثاني قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فانه خاطب النبي عليه السلام بقوله يا ايها النبي ثم عمم بعد ذلك اذا طلقتم
وذلك يدل على ان خطاب النبي عليه السلام يتناول الامه اجاب بان الخطاب توجه نحو الجمع وانما خص الرسول عليه السلام
بالذكر تشريفا واكراما له الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم
دل على ان خطاب الرسول عليه السلام باباحه نكاح زوجه الدعي يتناول جميع الامه لانه اخبر انما اباح للرسول ليكون مباحا للمومنين
فلو لم يكن الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللامه لم يتعد حكم الاباحه من الرسول عليه السلام الى الامه اجاب بان الحاق الامه به في انه ثم
اباحه نكاح زوجه الادعيا ليس لاجل ان خطاب الرسول عليه السلام باباحه نكاح زوجه الدعي يتناول جميع الامه بل لاجل القياس
الرابع ان قوله تعالى خالصه لك من دون المومنين وقوله فتهجد به نافله لك يدل على ان خطاب النبي عام له وللامه والا لم يكن قيد
خالصه لك من دون المومنين وقيد نافله لك مفيدا اذ الخطاب لم يتناول غيره ح اجاب بان فايده القيد قطع الحاق
غير الرسول بطريق القياس ص مسله خطابه لواحد ليس بعام خلافا للحنابله لنا ما تقدم من القطع ولزوم
التخصيص ومن عدم فايده حكمي على الواحد شرح اختلفوا في ان خطاب الشارع لواحد من الامه هل يكون لذلك الواحد
ولغيره من الامه ام لا فقال الحنابله نعم وقال الباقون لا وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بوجوه الاول
والثاني ما تقدم من القطع بان الخطاب الخاص بواحد لا يتناول غيره ومن لزوم التخصيص اذا خرج غيره عنه على تقدير كونه
عاما الثالث انه لو كان خطاب الواحد عاما له ولغيره لم يكن لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعه فايده
لانه تكون هذه الفايده مستفاده من الخطاب المتعلق بذلك الواحد ص قالوا وما ارسلناك الا كافه للناس
بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد
حكمي على الجماعه يابى ذلك قلنا محمول على انه على الجماعه بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد للجميع قالوا قطع بان الصحابه
حكمت بذلك على الامه كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس والا فخلاف
الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان تخريك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه

خزيمه بقبول شهادته وحده زياده من غير فايده قلنا فايدته قطع الالحاق كما تقدم شرح احتجت الحنابله باربعه وجوه
الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافه للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر يدلان على ان حكمه عليه السلام
لا يختص بواحد دون اخر بل يتناول الجميع اجاب بان المعنى ان النبي عليه السلام مبعوث الى الانس والجن او العرب والعجم ليعرف
كل ما يختص كل واحد منهم من الاحكام ولا يلزم اشتراك الجميع في الحكم الثاني ان قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعه يابى تخصيص
واحد بحكم دون غيره فالحكم على الواحد يتناول الجميع اجاب بان هذا الحديث محمول على ان حكم الجماعه حكم الواحد بقياس
الجماعه على الواحد او بهذا الحديث لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع وانما حمل على هذا جمعا بين الادله الثالث ان الصحابه حكموا
على الامه بذلك اي بحكم الرسول عليه السلام على واحد كحكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن وقطع كل سارق بحكم ماعز في الزنا وحكم
سارق المجن ولولا ان خطاب الواحد عام له ولغيره لم يحكموا بذلك اجاب بان الصحابه ان كانوا حكموا على الامه مثل حكم
الرسول فانما حكموا للتساوي الصورتين في المعنى الموجب للحكم فح يكون حكمهم على الامه لاجل القياس لا لاجل مجرد الخطاب وان لم يتساوى
الصورتان في المعنى الموجب للحكم لم يجز الحكم على الامه بمثل ذلك الحكم والا يلزم خلاف الاجماع الرابع انه لو كان خطاب الواحد خاصا
به لم يتناول غيره لكان قوله عليه السلام لابي برده بن نيار في الاضحي بعناق تجزيك ولا تجزي احدا بعدك ولكان تخصيصه خزيمه بقبول
شهادته وحده زياده لا فايده فيها لانه اذا لم يكن عاما لم يكن الحكم ثابتا في غير تلك الصوره فلم يحتج الى نفيه اجاب
بان فايدته قطع الالحاق بالقياس عليه كما تقدم في المسله السابقه ص مسله جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا
مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النسا ظاهرا خلافا للحنابله لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قدر مجيه للنصوصيه
ففايده التاسيس اولي وايضا قالت ام سلمه يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات
ولو كن داخلا لما حسن تقريره النفي وايضا فاجماع العربيه على انه جمع المذكر شرح الجمع الذي لم يغلب فيه المذكر على المونث
مثل الناس لا نزاع في انه يتناول النسا ايضا والجمع الذي خص بالذكر لا نزاع ايضا في انه لا يتناول النسا كالرجال فاما الجمع الذي يغلب
فيه المذكر سوا كان مظهرا كالمسلمين او مضمرا كالواو في فعلوا فقد اختلفوا فيه فقالت الحنابله انه يتناول النسا وقال
الباقون بخلافه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بثلثه وجوه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كان المسلمون
متناولا للنسا لما حسن عطف قوله والمسلمات عليه لعدم فايدته فان قيل مجي العطف للنصوصيه فان دلاله المسلمين على
الاناث لا على سبيل النص فعطف عليه ليكون النسا مذكورات بلفظ يخصهن على سبيل النص اجيب بانا لو ذهبنا الى
ان النسا غير داخله في جمع المذكر كانت فايده تخصيصهن التاسيس ولو ذهبنا الى دخولهن فيه كانت فايده تخصيصهن التاكيد
والتاسيس اولي من التاكيد الثاني ما روي عن ام سلمه رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كانت النسا داخلات في جمع المذكر لما صح سوالها ولم يقرر الرسول عليه السلام نفي ذكر
النسا الثالث ان اهل العربيه اجمعوا على ان مثل المسلمين ومثل الواو في ضربوا جمع المذكر فلم يكن متناولا للنسا لان اجماع اهل العربيه
حجه في بحث الالفاظ ص قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجميع ويكون مجازا فان قيل
الاصل الحقيقه قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكورين في الاحكام قلنا
بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعه وغيرهما قالوا الواو في اوصيت لهم بكذا
دخل النسا بغير قرينه وهو معنى الحقيقه قلنا بل بقرينه الايصا الاول شرح احتج الحنابله بثلثه وجوه الاول
ان المعروف من عاده اهل اللغه تغليب الذكور على الاناث اذا اجتمعوا ولهذا يقال للرجال والنسا ادخلوا وقال
تعالى لادم وحوا وابليس اهبطوا وهذا يدل على ان صيغه المذكر يتناول الاناث اجاب بان تغليب المذكر على
المونث صحيح اذا قصد الجميع اي اذا قصد المذكر والمونث جميعا واريد ان يعبر عنهما بعباره واحده فان العباره حين
كان التعبير بالجمع المذكر متعينا ويكون ح مجازا ولا يلزم منه المدعى لانه اذا لم يعلم انه قصد الجميع لم يلزم منه تناوله
الاناث فان قيل اذا سلمتم تناول جمع الذكور للاناث كان تناوله اياهن بطريق الحقيقه لان الاصل في الاستعمال الحقيقه واذا كان
حقيقه جاز الاستعمال فيهما مطلقا اجيب بانه لو كان حقيقه في المذكر والمونث

يلزم الاشتراك لانه حقيقه في خصوص المذكر واذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لما تقدم قيل
على هذا الجواب لا نم لزوم الاشتراك وانما يلزم ذلك لو لم يكن للقدر المشترك بين المذكر والمونث فهو معنى الجمع اجيب
بان هذا التقدير لا يدفع الاشتراك لان اهل اللغه اتفقوا على انه وضع للجمع المذكر مخصوص فيكون حقيقه له فلو كان حقيقه
للقدر المشترك يلزم الاشتراك بين الكل والجزء الثاني لو لم يكن جمع المذكر متناولا للاناث لما شاركت النسا المذكورين في
الاحكام لان اكثر الاحكام بخطاب المذكورين والتالي باطل بالاتفاق اجاب بمنع الملازمه فانه انما يلزم ذلك
لو لم يكن مشاركه النسا للرجال في الاحكام بدليل من خارج وهو ممنوع والذي يدل على ان المشاركه بدليل خارجي ان النسا لم يدخلن
في الجهاد والجمعه مع ان الخطاب ورد بصيغه جمع المذكر مثل قوله تعالى وجاهدوا وقوله اذا نودي للصلاه من يوم الجمعه فاسعوا الى
ذكر الله الثالث انه لو اوصى احد لرجال ونساء بشي ثم قال واوصيت لهم بكذا دخلت النسا في قوله لهم بغير قرينه موجبه للدخول
فلو لم يكن جمع المذكر متناولا للنسا بطريق الحقيقه لما دخلت النسا في قوله لهم بغير قرينه اجاب بانا لا نم ان دخول النسا في قوله لهم
بغير قرينه بل دخولهن فيه بالقرينه فان الايصا الاول وجريان ذكر النسا والرجال قرينه مشعره بالدخول ص مسئله من الشرطيه
تشمل المونث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول شرح ذهب الاكثر الى ان الالفاظ العامه التي لا تختص
بالذكور ولم يتميز فيها المذكر عن المونث بعلامه مثل من الشرطيه تشمل المونث والدليل عليه انه لو قال من له اماء من دخل داري فهو حر
عتقن بالدخول فلو لم يكن المونث داخله في قوله من لما عتقن اصل مسئله الخطاب بالناس والمومنين ونحوهما يشمل العبيد عند
الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله لنا ان العبيد من الناس والمومنين قطعا فوجب دخوله شرح اذا ورد خطاب بلفظ
عام مطلق مثل الناس والمومنين يشمل العبيد عند الاكثر وذهب الاقلون الى خلافه وقال الرازي ان كان الخطاب بالعمومات المثبته
لحق الله يشمل العبيد وان كان لحق الادمي فلا واختار المصنف مذهب الاكثر واحتج عليه بان العبيد من الناس والمومنين
قطعا ولا مانع يخرجهم عنهما فيجب دخولهم فيهما اصل قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض
ورد بانه في غير تضايق الاحوال فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعه وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر
شرح احتج الاقلون بوجهين احدهما انه ثبت بالدلايل القطعيه صرف منافع العبد الى مهمات سيده فلو خوطب العبد
بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض واجاب بانه ثبت صرف منافع العبد الى مهمات السيد في غير وقت تضايق
العبادات المامور بها فلا تناقض لانه يكون منافعه في غير وقت تضايق العبادات مصروفه الى سيده وفي وقت تضايق العبادات
مصروفه الى غيره الثاني انه لو كان الخطاب العام متناولا للعبد لوجب عليهم الحج والجهاد والجمعه لوجود الموجب وهو الخطاب العام
المتناول لهم والتالي باطل بالاتفاق اجاب بان عدم وجوب هذه الامور عليهم لا يوجب عدم تناول الخطاب العام اياهم وذلك لانه
يجوز ان يكون خروجهم عن الخطاب العام بدليل خارجي كخروج المريض والمسافر اصل مسئله مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول
عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه اذا لم يفعل سالوه فيذكر موجب التخصيص
شرح الخطاب العام الوارد بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وذهب الاقلون الى
خلافه وقال الحليمي من اصحاب الشافعي رحمه الله الخطاب العام الوارد بطريق النداء اذا لم يكن معه قل يشمل الرسول واذا كان
معه قل مثل قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم لم يشمل الرسول واحتج المصنف على مذهب الاكثر بما تقدم وهو ان الرسول
عليه السلام من الناس والمومنين قطعا فيجب دخوله في مثل العمومات المذكوره وبان الصحابه فهموا دخول الرسول عليه السلام في تلك
العمومات لان الرسول عليه السلام اذا لم يفعل ما يقتضيه تلك العمومات بعد ورودها سالوه وقالوا لم لا تفعله فذكر الرسول عليه السلام
موجب التخصيص فلو لم يكن الرسول عليه السلام داخلا فيها لما فهموه ولما عدل الرسول عليه السلام الى موجب التخصيص بل انكر على ما فهموه
اصل قالوا لا يكون آمرا مامورا ومبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولان الامر للاعلى ممن دونه قلنا الامر هو الله والمبلغ جبريل
قالوا خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكاه واباحه النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر قلنا كالمريض
والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك عن العمومات شرح احتج الاقلون بوجوه الاول ان الرسول عليه السلام آمر الامه
ومبلغ الاوامر اليهم فلو كان داخلا في تلك العمومات يلزم ان يكون آمرا مامورا ومبلغا مبلغا والشخص الواحد لا يكون آمرا مامورا ومبلغا
مبلغا بخطاب واحد الثاني ان الامر طلب الاعلى الفعل ممن دونه فلو كان داخلا في تلك العمومات لزم ان يكون هو اعلى من نفسه
اجاب عنهما بان الامر هو الله تعالى والمبلغ جبريل فلم يلزم شي مما ذكر الثالث

لو كان الرسول عليه السلام داخلا تحت العمومات لزم ان يكون حكمه حكم الامه في مقتضى تلك العمومات والتالي باطل لاختصاصه باحكام
خاصه مثل وجوب ركعتي الفجر وركعتي الضحى ووجوب الاضحى وتحريم الزكاه واباحه النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر اجاب
بان اختصاصه ببعض الاحكام بدليل خاص فلا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات كالمريض والمسافر فانهما داخلان تحت تلك
العمومات وخروجهما عنها بدليل خاص اصل مسئله مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل اخر من اجماع او
نص او قياس خلافا للحنابله لنا القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر
شرح الخطاب الوارد بطريق المشافهه مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب وتعلق
الحكم الذي هو مقتضى ذلك الخطاب بمن لم يكن موجودا وقت الخطاب انما ثبت بدليل اخر من اجماع او نص او قياس وذهب الحنابله
وبعض الفقهاء الى خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول بوجهين الاول ان الخطاب بمثل يا ايها الناس يستدعي كون المخاطبين
موجودين لانا نقطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس الثاني انه يمتنع ان يكون الصبي والمجنون مخاطبين بمثل يا ايها الناس
فالمعدوم اجدر واولى بان لا يكون مخاطبا بمثله اصل قالوا لو لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه والثانيه اتفاق
واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل للبعض شفاها وللبعض بنصب الادله بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل
التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادله شرح احتجت الحنابله بوجهين احدهما انه لو لم
يكن الرسول عليه السلام مخاطبا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب لم يكن الرسول مرسلا اليه والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه
ان المراد بارسال الرسول عليه السلام اليه كونه مخاطبا له بايضاح الشرع واحكامه فلما لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه اجاب
بان الارسال لا يقتضي ان يكون الرسول عليه السلام مخاطبا له بالخطاب الشفاهي فان الخطاب الشفاهي لا يتعين للارسال بل الخطاب
المطلق يتعين له ويجوز ان يكون الرسول عليه السلام مخاطبا للبعض شفاها ومخاطبا للبعض الاخر بنصب الادله بان بين ان حكمهم حكم
من شافههم الثاني ان الصحابه والتابعين احتجوا بمثل هذا الخطاب على ثبوت الاحكام التي هي مقتضاه على من لم يكن موجودا
وقت الخطاب واحتجاجهم به دليل تعميم ذلك الخطاب اي دليل على ان من لم يكن موجودا وقت الخطاب مخاطب بذلك اجاب
بان الصحابه والتابعين علموا ان حكم خطاب المشافهه ثابت على من وجد بعده بدليل اخر من نص او اجماع او قياس فاحتجاجهم
ليس بمجرد خطاب المشافهه بل به وبدليل اخر والحمل على هذا اولى ليكون جمعا بين الدليلين اصل مسئله المخاطب داخل في عموم
متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا مثل وهو بكل شي عليم من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه شرح الخطاب
الذي يكون متعلقه عاما يدخل المخاطب فيه ايضا سواء كان ذلك الخطاب امرا مثل قول السيد من احسن اليك فاكرمه او نهيا مثل قوله
من احسن اليك فلا تهنه او خبرا مثل قوله تعالى وهو بكل شي عليم فان السيد اذا احسن اليه العبد استحق الاكرام وعدم الاهانه
وقس عليهما الخبر والدليل على ذلك ان اللفظ متناول له ولم يمنع مانع من الدخول فانه يوجب الدخول بالمقتضي السالم عن المعارض
اصل قالوا يلزم الله خالق كل شي قلنا خص بالعقل شرح القايلون بعدم دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه احتجوا
بان المخاطب لو كان داخلا في العموم لزم ان يكون البارى تعالى خالقا لنفسه لقوله تعالى الله خالق كل شي اجاب بان الخطاب
بحسب اللغه يتناوله وخص عنه البارى تعالى بدليل عقلي لامتناع كونه مخلوقا اصل مسئله خذ من اموالهم صدقه لا يقتضي اخذ
الصدقه من كل نوع من المال خلافا للاكثر لنا انه بصدقه واحده يصدق انه اخذ منها صدقه فيلزم الامتثال وايضا فان كل
دينار مال ولا يجب ذلك بالاجماع شرح ذهب اكثر الاصوليين الى ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقه يقتضي
وجوب اخذ الصدقه من كل نوع من المال وذهب الكرخي الى انه يقتضي اخذ الصدقه من نوع من ماله وهو المختار عند المصنف
واحتج عليه بوجهين احدهما انه يصدق باخذ الرسول عليه السلام صدقه واحده انه اخذ من اموالهم صدقه فيلزم الامتثال
بمقتضى الايه لان مقتضى الايه وجوب اخذ صدقه واحده من اموالهم لان صدقه في الايه نكره وقعت في سياق الاثبات
فيقتضي الوحده قيل عليه ان قوله تعالى من اموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ صح ما ذكره المصنف وان كان متعلقا بقوله صدقه
ففيه نظر لان صدقه حينئذ انما يكون من اموالهم لو كان الصدقه من كل نوع من اموالهم وفي هذا الفرق نظر لانه على تقدير ان يكون قوله
من اموالهم متعلقا بقوله خذ لم يصح ما ذكره المصنف ايضا لان الاخذ انما يكون من اموالهم لو كان من كل نوع من اموالهم الثاني انه
لو اقتضى الايه اخذ صدقه من كل نوع من اموالهم لوجب اخذ صدقه من كل دينار من اموالهم لانه يصدق على كل دينار انه مال والتالي
باطل بالاتفاق اصل قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيل

ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم بالاتفاق شرح احتج الاكثرون بان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة معناه خذ من كل مال لهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامتثال انما يحصل باخذ صدقة من كل نوع من اموالهم على العموم اجاب بانا لا نسلم ان قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل نوع من اموالهم وذلك لان لفظ كل يقتضي التفصيل والتجريد بخلاف الجمع المعرف فانه لا يفيد التفصيل ولذلك فرق بين قول القائل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي ان يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال والثاني يقتضي ان يكون لكل واحد درهم اصل مسئلة العام بمعنى المدح او الذم مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي فعم تعميم شرح ورود لفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها يبقى على عمومه وقد نقل عن الشافعي رحمه الله خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول بان اللفظ عام والمنافي لعمومه غير متحقق فيكون عاما لغيره من الالفاظ العامة اصل قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا ينافي بينهما شرح الشافعية قالوا ان مثل هذه الصيغة ليس لقصد التعميم لانه انما سيق لقصد المبالغة في الحث اذا كان في معرض المدح والمبالغة في الزجر اذا كان في معرض الذم فلا يلزم التعميم اجاب بان التعميم ابلغ في الحث والزجر من عدمه فالحمل على التعميم اولى لكونه موافقا للمقصود وايضا التعميم لا ينافي المبالغة في الحث والزجر فلا يكون المبالغة مانعة منه اصل التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خص العام وقيل تعريف ان العموم للخصوص واورد الدور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين للمعهودين وضماير الجمع ولا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل شرح لما فرغ عن العام واحكامه شرع في التخصيص وعرفه اولا بانه قصر العام على بعض مسمياته واراد ببعض مسمياته بعض اجزائه فان مسمى العام جميع ما صلح له اللفظ لا بعضه وقال ابو الحسين التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه اي عن الخطاب على تقدير عدم المخصص فانه لو لم يقدر ذلك لم يستقم التعريف لان الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير وجود المخصص كقولهم خصص العام فانه يكون معناه اخراج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصص وللقايل ان يقول لا حاجة الى هذا التقدير لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض وباعتبار المخصص غير متناول له فان العام على تقدير وجود المخصص شامل لجميع الافراد في نفسه والمخصص اخرج لبعضه عنه فلا حاجة الى تقدير هذا القيد وقيل في حد التخصيص هو تعريف ان العموم للخصوص اي التخصيص هو بيان ان اللفظ الموضوع لجميع الافراد اريد منه بعضه واورد على هذا التعريف انه قد اخذ في تعريف التخصيص الخصوص وهما عبارتان عن معنى واحد فتعريف احدهما بالاخر دور واجيب بان المراد بالخصوص المستعمل في الحد التخصيص اللغوي وقد اخذ في حد التخصيص الاصطلاحي فلا دور واعلم انه لو فسر تعريف ابي الحسين بما فسره المصنف يرد عليه هذا السوال ولا يمكن ان يجاب عنه لكن علمت ان تعريفه صحيح بدون ما ذكره المصنف تتمة لتعريفه فلا يرد عليه شي والتخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على بعض اجزاء مسماه وان لم يكن اللفظ عاما بحسب الاصطلاح كما يطلق العام على اللفظ الذي يكون لمسماه اجزا كالعشرة والمسلمين لمعهودين وقد ذكر المصنف في مثال العام غير المصطلح ضماير الجمع بنا على ان الضماير ليست من صيغ العموم اذ المراد بصيغ العموم ما يدل بنفسه وفيه نظر لان عموم ضمير جمع الغايب تابع لعموم مظهره واحتياج دلالته على معناه الى تقدم الذكر لا ينفي عمومه وضمير المتكلم والمخاطب لكونه محتاجا الى قرينة التكلم والخطاب يشبه ان يكون من باب المعهود لكنه ليس كذلك لان من الموصولة يحتاج الى قرينة الصلة ومع ذلك ليس بمعهود بل يكون عاما بحسب الاصطلاح والتخصيص لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل وهو ما يصح توكيده افتراقه حسا كقولهم جاني الرجال او حكما كقولهم اشتريت الجارية لان ما لا يوكد بكل لا شمول له ولا يتصور التخصيص فيما لا شمول له اصل مسئلة التخصيص جايز الا عند شذوذ شرح القايلون بالعموم اختلفوا في جواز التخصيص فذهب الاكثرون الى جوازه والاقلون الى عدمه حجة الاكثر ان التخصيص واقع في قوله تعالى والله على كل شي قدير والوقوع دليل الجواز حجة الاقلين ان التخصيص في الخبر يوجب الكذب وفي الامر والنهي يوجب البدا والجواب ان مع احتمال التخصيص ووجود المخصص لا يوجب اصل مسئلة الاكثر انه لا بد في التخصيص من بقا جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل واحد والمختار انه بالاستثنا والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل

كالصفه يجوز الى الاثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثه وبالمنفصل في غير المحصور او العدد الكثير المذهب الاول لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عد لاغيا وكذلك اكلت كل رمانه ولذلك لو قال كل من دخل داري او اكل وفسر بثلثه شرح القايلون بجواز التخصيص اختلفوا في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص فذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص قريبا من مدلول العام وارادوا بالقريب ما هو اكثر من نصفه وقيل يكفي ان يكون الباقي بعد التخصيص ثلثه فصاعدا وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص اثنين فصاعدا وقيل يجوز التخصيص الى الواحد والمختار عند المصنف ان التخصيص ان كان بالمتصل الذي هو الاستثنا نحو اكرم الناس الا الجهال او البدل نحو اكرم الناس العالم يجوز الى الواحد وان كان بالمتصل الذي هو الصفه نحو اكرم الناس العلما او الشرط نحو اكرم الناس ان كانوا عالمين يجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل يجوز الى اثنين ان كان في العام المحصور القليل كما يقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلثه وقد قتلت اثنين وان لم يكن في العام المحصور القليل بل كان في غير المحصور مثل قتلت كل من في المدينه او في المحصور الكثير مثل اكلت كل رمانه وقد كان الفا يجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام واليه اشار بقوله المذهب الاول واحتج على ما قاله من انه لا بد في العام الغير المحصور القليل من بقا عدد يقرب من مدلول العام سواء كان العام من اسما الشرط نحو من دخل داري فاكرمه او من غيرها او كان غير محصور نحو قتلت كل من في المدينه او محصورا كثيرا نحو اكلت كل رمانه وكان عنده الف وتقرير الحجه انه لو قال قتلت كل من في المدينه وقد قتل ثلثه عد لاغيا وكذلك لو قال اكلت كل رمانه وقد اكل ثلثه وكذلك لو قال من دخل داري او اكل فاكرمه وفسر بثلثه فلو جاز التخصيص في هذه الصور الى ثلثه لما عد لاغيا اصل القايل باثنين وثلثه ما قيل في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام شرح القايل بجواز تخصيص العام الى اثنين وثلثه احتج بما قيل في الجمع من ان اقل الجمع اثنان وبما قيل من ان اقله ثلثه اجاب بان الدلايل المذكورة لا تقتضي الا ان اثنين او ثلثه جمع وليس كل جمع بعام حتى يصح اطلاق العام على ما صح اطلاق الجمع عليه اصل القايلون بالواحد اكرم الناس الا الجهال واجيب بانه مخصوص بالاستثنا ونحوه قالوا وانا له لحافظون وليس محل النزاع قالوا واسع ذلك كان لقضيته وذلك لمنع الجمع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة فلما الناس للمعهود فلا عموم قالوا واكلت الخبز وشربت الما لاقل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شي شرح القايلون بجواز تخصيص العام الى الواحد احتجوا بخمسه وجوه الاول جواز استعماله في اللغة فانه لو قال السيد لعبده اكرم الناس الا الجهال ولم يكن فيهم الا عالم واحد صح ولم يستقبح فلو لم يصح التخصيص الى الواحد لكان مستقبحا اجاب بان هذا مخصص بالاستثنا ونحوه جايز ولا يلزم منه صحته في غيره الثاني قوله تعالى وانا له لحافظون فانه اطلق انا واراد نفسه وهو ضمير جماعة المتكلمين فيصح اطلاق الجمع على الواحد اجاب بان ذلك ليس محل النزاع فان ضمير الجمع ليس بعام وفيه ما قد عرفت والجواب ان هذا الاطلاق بطريق المجاز فانه اطلق الجمع على الواحد المعظم وهو غير متنازع فيه لان النزاع انما وقع في جواز اخراج البعض الى الواحد لا في اطلاق اسم الجمع على الواحد بالمجاز الثالث ان التخصيص الى الواحد لو كان ممتنعا لكان امتناعه لاجل التخصيص اذ لا مانع غيره ولو كان ممتنعا لاجل التخصيص لامتنع كل تخصيص اجاب بان الممتنع تخصيص خاص لا كل تخصيص اذ كل تخصيص لا يكون مستقبحا بل التخصيص الى الواحد يكون مستقبحا فيكون الممتنع هو لا غير الرابع قوله تعالى قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فانه اطلق الناس الذي هو من الفاظ العموم واراد واحدا وهو نعيم بن مسعود الاشجعي فيكون اطلاق العام على الواحد جايزا اجاب بانا لا نسلم ان الناس عام بل المراد من الناس المعهود والمعهود لا عموم فيه الخامس انه صح اطلاق اكلت الخبز وشربت الما لاقل ما كول ومشروب والخبز والما عامان لان اللام للاستغراق اذ لا معهود بين المتكلم والمخاطب فصح اطلاق العام على الواحد اجاب بان اللام فيهما للمعهود الذهني وهو ماهية الخبز والما من حيث هي هي الا انه لما تعذر تحقق الماهية في الخارج الا في فرد من الافراد حمل على ذلك الفرد لضرورة الوجود فالمراد البعض المطابق للمعهود الذهني مثل ما يكون في المعهود الوجودي لاشتراكهما في عدم الاستغراق والفرق ان المعهود الذهني يقبل الشركة بخلاف المعهود الوجودي

واذا كان المراد المعهود الذهني لا يكون العموم والخصوص في شيء **اصل** المخصص متصل ومنفصل والمتصل الاستثناء المتصل
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك والحد
لحقيقته من مخالفه في نفي الحكم اوفي ان المستثنى حكم اخر له مخالفه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولان المتصل اظهر لم يحمله فقهاء الامصار
على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب **شرح** اعلم ان المخصص
هو المخرج وهو ارادة اللافظ وقد يطلق المخصص على ما دل على ارادة اللافظ بالمجاز والمخصص بالمعنى الثاني اما متصل او منفصل
والمتصل اربعة الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية هذا هو المشهور وقد زاد المصنف قسما اخر وهو بدل البعض من
الكل لانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ وفيه نظر فان المبدل منه في حكم الطرح والبدل قد اقيم مقامه فلا يكون مخصصا له وخص
المصنف بدل البعض بكونه مخصصا دون الابدال الباقية لكونه غير متناوله واختلفوا في استعمال الاستثناء في المنقطع
مثل جاءني القوم الا حمارا فقيل انه بطريق الحقيقة وقيل انه بطريق المجاز ثم القائلون بالحقيقة اختلفوا فقال قوم انه متواطئ اي
موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقال اخرون انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا حجة القائل بالمجاز ان المتصل
يسبق الى الفهم عند اطلاق الاستثناء فيكون حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع والا لم يسبق المتصل الى الفهم حجة القائل
بالتواطؤ ان الاستثناء ينقسم الى المتصل والمنقطع ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيكون معنى الاستثناء مشتركا بينهما فيكون
متواطئا حجة القائل بالاشتراك انه يستعمل في المتصل والمنقطع وفي المتصل الاخراج وفي المنقطع المخالفة فلا مشترك بينهما من حيث
المعنى فيجعل مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانه لا ترجيح لاحد المفهومين على الاخر في كونه حقيقة له دون الاخر والحق المذهب الاول
وبما ذكرنا من ان المتصل يسبق الى الفهم عند الاطلاق يعرف ضعف المذهبين الاخرين ولا بد في الاستثناء المنقطع من مخالفة
المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم اخر له مخالفة مع المستثنى منه مثال الاول ما جاءني القوم الا حمارا
مثال الثاني ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر قال سيبويه ما الاولى نافية وما الثانية مصدرية وفاعل زاد
ونفع مضمر ومفعولهما محذوف وتقديره ما زاد فلان شيئا الا النقصان وما نفع فلان الا الضرر فالمستثنى وهو النقصان
والضرر حكم مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا لان المستثنى من غير جنس المستثنى منه
ولما كان اطلاق المستثنى على المتصل اظهر واقوى لكونه حقيقة لم يحمل الفقهاء الامصار الاستثناء على المنقطع ما لم يتعذر حمله على
المتصل ولاجل ذلك قال فقهاء الامصار لو قال له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه يقدر قيمة الثوب ليكون من باب
الاستثناء المتصل **اصل** وأما حده فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك
والمجاز لا يجمعان في حد واحد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة من غير اخراج واما المتصل فقال
الغزالي قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط
والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاولان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ
وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واورد على
طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول و
الاحتراز من الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها **شرح** حد الاستثناء بناء على القول بكونه متواطئا
ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها نحو ليس ولا يكون وعدا وخلا وما عدا وما خلا وحاشا وسوى وغير واحترز بقوله
الا واخواتها عما دل على مخالفة بلا نحو جاءني القوم لكن زيد وقام زيد لا عمرو وانما قيد الا بكونها غير الصفة احترازا
عن الا التي هي بمعنى الصفة وهي ما كانت تابعة لجمع لا بد خل فيه المستثنى نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله واما على
قول من يقول بالاشتراك او المجاز فلا يمكن الجمع بين المتصل والمنفصل في حد واحد من حيث المعنى لان الحقيقتين المختلفتين
لا يمكن الجمع بينهما في حد واحد ويمكن الجمع بينهما بحد واحد بحسب اللفظ بان يقال المذكور بعد الا واخواتها واذا امتنع الجمع
في حد واحد بحسب المعنى احتاج كل الى حد فيقال في حد الاستثناء المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة من غير
اخراج والقيود المتقدمة قد مر فوايدها وقوله من غير اخراج احتراز عن الاستثناء المتصل واما الاستثناء المتصل فقد قال
الغزالي في حده انه ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول

قوله

قوله قول اي كلمات تدل على ذلك وقوله ذو صيغ فان الصيغ لا تكون كلمة واحدة واحترز به عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة
الحال وقوله مخصوصة احترز به عن كلمات لا تكون لها تلك الصيغ والمراد بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء وكذا
قوله محصورة معدودة قليلة وقوله دال الى اخره اشارة الى غاية ادوات الاستثناء ويكون تقدير الكلام هذا ادوات
الاستثناء كلمات ذوات صيغ مخصوصة معدودة دالة على ان ما ذكر بعدها بواسطتها لا يكون مرادا من الاقوال
المتقدمة وقد اورد على طرد هذا التعريف التخصيص بالشرط مثل قولهم اكرم الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذي والتي
والذين واللتين والذين واللاتي وبالغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصة محصورة دالة على
ان ما يذكر بعدها غير مراد من الالفاظ السابقة وانما قيد الوصف بالذي لان الوصف بغيره لا يدخل تحت الحد لانه لم يذكر بعده
شيء بخلاف الوصف بالذي فانه يذكر بعده الصلة والمصنف منع ورود الاولين اعني التخصيص بالشرط والوصف لانهما
لا يدلان على ان المذكور بهما لم يرد بالقول السابق وعلى الوجه الذي حررنا كلام حجة الاسلام لا يرد الاخيران ايضا لان المراد
بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد لا يكون مذكورا بادوات الاستثناء واورد
على عكسه هذا الحد مثل جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع كونه استثناء وعلى الوجه الذي قررنا يندفع هذا ايضا لانه ذكر
تعريف ادوات الاستثناء لا تعريف واحد منها فلا يلزم صدق التعريف على كل واحد منها وقيل في تعريف الاستثناء المتصل انه لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز عن
التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال وقوله متصل بجملة احتراز به عن المخصصات المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه
احتراز عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم زيد لفظ متصل بجملة ولكن يستقل بنفسه قوله دال
احتراز عن المهملات وقوله على ان مدلوله غير مراد اي على ان مدلول المستثنى غير مراد مما اتصل الاستثناء به واحترز به
عن التاكيد نحو جاءني القوم كلهم قوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية احتراز عنها واورد على طرد هذا التعريف جاء القوم لا
زيد فانه يصدق عليه التعريف المذكور مع انه ليس باستثناء واورد على عكسه مثل ما جاء الا زيد فانه استثناء متصل ولا يصدق عليه
التعريف لانه لم يتصل بجملة واورد ايضا على عكسه ان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول على المذهب الصحيح وايضا الاحتراز
عن الصفة والشرط وهم لانه قد خرجا بقوله غير مراد فلم يحتج الى ذكرهما ثم قال المصنف والاولى ان يقال في تعريف الاستثناء
المتصل انه اخراج بالا واخواتها **اصل** وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء فالاكثر المراد بعشرة في قولك عشرة
الا ثلاثة سبعة والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد عشرة
باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلاثة والاسناد بعد الاخراج فلم تسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم
للقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها وكونه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع
بان الضمير للجارية بكمالها وللاجماع العربية على انه اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط الخارج فنعلم
ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف
ولامتناع اعادة الضمير الى جزء الاسم في الا نصفها وللاجماع العربية الى اخره **شرح** اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء
على ما هو المقصود فذهب الاكثر الى ان الاستثناء بيان ان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشرة في قولك
عشرة الا ثلاثة سبعة والا قرينة مبينة لذلك كالتخصيص بغير الاستثناء فان المخصص قرينة مبينة لمراد المتكلم بالعام
وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم اخرا حتى كان
العرب وضعوا بازاء السبعة اسمين مركبا ومفردا فالمركب هو عشرة الا ثلاثة والمفرد هو سبعة وقيل المراد بالمستثنى معنى
منه الجميع باعتبار الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم بالاسناد بعد اخراج المستثنى
من المستثنى منه فلم يسند الا الى ما بقي بعد الاخراج مثلا قولنا له علي عشرة الا ثلاثة يكون المراد بالعشرة
من حيث الافراد مجموع احادها ثم اخرج منها ثلاثة واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعة
وهذا المذهب هو الصحيح عند المصنف واحتج على عدم استقامة

بسنة او جه الاول

المذهب الاول انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لزم ان يراد استثناء نصف الجارية من نصفها
في مثل قول القايل اشتريت الجارية الا نصفها والتالي باطل لانا نقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد
استثناء نصفها من نصفها بيان الملازمة انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لكان المراد بالجارية نصفها في
المثال المذكور وقد استثني عنه نصفها فيلزم استثناء نصفها من نصفها وللقايل ان يقول الاشترا وقع على الجارية
كلها بحسب الظاهر فاستثني مما وقع عليه الاشترا بحسب الظاهر ليتبين ان المراد بالجارية نصفها فلم يلزم منه استثناء
النصف من النصف الثاني انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء لزم التسلسل واللازم ظاهر
الفساد بيان الملازمة ان المراد بالجارية مثلا اذا كان نصفها وقد اخرج الاستثناء من المستثنى منه نصفه فيكون
نصف النصف مخرجا بالاستثناء فيكون المراد بالنصف الذي هو المستثنى منه نصف النصف لانه الباقي بعد استثناء
النصف عنه وقد اخرج عن المستثنى منه الذي هو نصف النصف وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقايل ان يقول لا نم التسلسل
لان الاستثناء بين ان المراد بالمستثنى منه الذي هو الكل بحسب الظاهر النصف فلم يحتج الى تقدير لانه قد استثني
النصف عن المستثنى منه بحسب الظاهر الثالث انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء يلزم ان يكون
الضمير الذي اضيف اليه النصف راجعا الى النصف لان الضمير راجع الى المستثنى منه وهو النصف والتالي باطل
لان الضمير راجع الى الجارية بكمالها وللقايل ان يقول لا نم لزوم رجوع الضمير الى النصف لجواز ان يكون المرجوع اليه هو
اللفظ كما اذا اطلق لفظ شخص في جاء شخص واريد به امراة فانه لا يجب تانيث الضمير اعتبارا باللفظ المطلق ويمكن ان
يجاب عنه بانه لو كان الضمير عايدا الى اللفظ يلزم ان يكون المراد نصف اللفظ والجواب الصحيح ان الضمير عايد على ما هو
الظاهر من لفظ المستثنى منه لا الى ما هو المراد الرابع لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لم يكن الاستثناء
في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها اخراج بعض من كل والتالي باطل لاجماع اهل العربية على انه اخراج بعض من كل وللقايل
ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون مراد المتكلم النصف ويكون الاستثناء اخراج النصف عن الكل بحسب الظاهر ولا
منافاة بينهما الخامس لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء يلزم بطلان النصوص والثاني ظاهر الفساد
بيان الملازمة ان العشرة نص في مدلولها فلو اريد بها سبعة لزم بطلان النص وللقايل ان يقول النص هو اللفظ
الذي لم يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة اذا لم يعتبر معها قرينة الاستثناء كان كذلك السادس انا نعلم
قطعا انا نسقط الخارج اي المستثنى من المستثنى منه فيعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثناء فلو كان المراد
بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان اسقاط الخارج موقوف على حصول خارج وعلى
تقدير ان يكون المستثنى منه هو الباقي لم يحصل خارج وللقايل ان يقول لا نم انه على تقدير ان يكون المراد بالمستثنى منه الباقي لم يحصل
خارج لجواز ان يكون اسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه لا بحسب ما هو مراد المتكلم منه واحتج على عدم استقامة
المذهب الثاني بوجوه الاول انا نعلم قطعا انه خروج عن قانون اللغة اذ لم يعهد وضع مركب من كلمات اولها معرب وهو غير
مضاف وهذا يفضي الى ذلك الثاني انه لو كان كذلك لكان الضمير في الا نصفها عايدا الى جزء الاسم والتالي باطل لامتناع عود
الضمير الى جزء الاسم الثالث انه لو كان كذلك لكان الاستثناء المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع اهل العربية اصل
قال الاولون لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فتعين واجب بان الحكم بالاقرار باعتبار
الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة الاول امتنع من الصادق مثل قوله الا خمسين عاما واجب
بما تقدم شرح القايلون بالمذهب الاول احتجوا بوجهين الاول انه لو قال له عشرة الا ثلثة لم يستقم ان يراد
بعشرة عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه ما اقر الا بسبعة فتعين ان يكون المراد بعشرة سبعة وهو المطلوب اجاب
بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد لا باعتبار العشرة فقد اريد بالعشرة العشرة بكمالها واخرج منها ثلثة قبل الاسناد
ثم اسند بعد الاخراج الحكم الى الباقي فعلم انه اقر بسبعة الثاني انه لو كان المراد بالعشرة مثلا عشرة بكمالها امتنع من الصادق
وهو الله عز وجل مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه يكون
المراد بالالف تمام احاده فاذا اخرج منه خمسون لزم الكذب احدهما اجاب

بان

الثاني انه

باب الصدق والكذب انما يعتبر بالنسبة الى الاسناد والاسناد بعد الاخراج فلم يلزم الكذب اصل القاضي اذا بطلان
يكون عشرة و بطلان يكون سبعة تعين ان يكون الجمع لسبعة واجب بما تقدم فتبين ان الاستثنا على قول القاضي ليس
بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل شرح قال القاضي اذا بطلان يكون المراد بعشرة عشرة بكمالها بدليل
المذهب الاول وبطل ان يكون المراد بعشرة سبعة تعين ان يكون الجمع لسبعة اجاب بانا لا نم ابطال المذهب
المختار لما تقدم من الدلايل الدالة على ثبوته فتبين مما ذكرنا ان الاستثنا على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لا اخراج ولا
قصر وعلى مذهب الاكثر تخصيص لانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ وقصر اللفظ على بعض مسماه وعلى المذهب المختار يحتمل
ان يكون تخصيصا نظرا الى انه بعد الاسناد قد قصر لفظ المستثنى منه على بعض مسماه ويحتمل ان لا يكون تخصيصا نظرا الى انه
اريد بالمستثنى منه تمام مسماه اصل مسئلة شرط الاستثنا الاتصال لفظا او ما في حكمه كقطعه لتنفس او سعال
ونحوه وعن ابن عباس يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية لغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح في القران
خاصة لنا لو صح لم يقل عليه السلام فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثنا اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق
والعتق وايضا فانه يودي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب شرح ذهب المحققون الى اشتراط صحة الاستثنا اتصاله
بالمستثنى منه لفظا او ما في حكم الاتصال لفظا كقطعه من المستثنى منه لتنفس او سعال ونحوه مما يكون مانعا من الاتصال
اللفظي ونقل عن ابن عباس انه يصح انفصال الاستثنا عن المستثنى منه وان طال الفصل بينهما شهرا وقيل يجوز انفصال الاستثنا
عن المستثنى منه بالنية اي مع اضمار الاستثنا متصلا بالمستثنى منه لغير الاستثنا وهو التخصيص بالادلة المنفصلة
وحمل ما نقل عن ابن عباس على هذا لقربه من الصواب وقيل يصح انفصال الاستثنا عن المستثنى منه في القران فقط بناء على
ان القران كلام الله وهو ازلي والانفصال حال الخطاب لا يخل باتصال كلام الازلي وهذا ليس بمستقيم اذ الكلام ليس الكلام
الازلي القايم بذات الله تعالى بل العبارات التي وصلت الينا واختار المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بثلثة وجوه
الاول انه روي عن النبي عليه السلام قال من حلف على شي فراي غيره خيرا منه فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير منه وجه
التمسك به انه عليه السلام عين الكفارة في التخلص اي لف اذا راي غيره خيرا منه فلو كان الاستثنا المنفصل جايزا لما عين
الكفارة لاجل التخلص بل ارشده الى الاستثنا لان ارشاده طريق الاسهل اولى الثاني انه لو جاز الاستثنا المنفصل لما ثبت
الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شي منها لجواز الاستثنا المنفصل الثالث لو صح الاستثنا المنفصل
لم يعلم صدق خبر ولا كذبه اصلا لامكان الاستثنا بعد حين والتالي ظاهر الفساد اصل قالوا قال عليه
السلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا ساله اليهود
عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
ان شاء الله فقال ان شاء الله قلنا يحمل على افعل ان شاء الله وقول ابن عباس متاول بما تقدم او بمعنى المامور به شرح
القايلون بجواز الاستثنا المنفصل احتجوا بثلثة وجوه الاول انه قال عليه السلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال
بعد زمان ان شاء الله اجاب بان السكوت يحتمل ان يكون لعارض لا يخل بالاتصال كما ذكر ويحتمل ان يكون لغيره فيحمل على الاول
جمعا بين الدليل الثاني ان اليهود سالوه عن لبث اهل الكهف فقال عليه السلام غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله
فانقطع عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان
شاء الله الحاقا بخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم اجاب بانه يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اي افعل ان شاء الله
فيحمل على الثاني جمعا بين الدليل الثالث انه لو لم يصح الاستثنا المنفصل لما قال ابن عباس بصحته لانه من فصحى
العرب وترجمان القران اجاب بان قول ابن عباس رضي الله عنه اما متاول بما تقدم وهو جواز الانفصال
بالنية او بمعنى المامور به يعني انه يجوز الانفصال في الاستثنا المامور به وهو الاستثنا بمشية الله تعالى
اصل مسئلة الاستثنا المستغرق باطل باتفاق والاكثر على جواز

المساوي والاكثر وقالت الحنابله والقاضي بمنعها وقال بعضهم والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصه وقيل
ان كان العدد صريحا لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر
بدليل وما اكثر الناس والمساوي اولى وايضا كلكم جايع الا من اطعمته وايضا فان فقها الامصار على
انه لو قال عشره الا تسعه لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عاده شرح الاستثنا اما ان يكون
مستغرقا للمستثنى منه او اكثر من الباقي او مساويا له او اقل منه والاول باطل بالاتفاق مثل ان يقال
عشره الا عشره والرابع جايز بالاتفاق مثل ان يقال علي عشره الا اربعه والثالث مختلف فيه فذهب
الاكثر الى جوازهما مثل قول القايل علي عشره الا سته او خمسه وذهب الحنابله والقاضي اولا الى منعهما
وقال بعض الاصوليين والقاضي اخرا بمنع الجواز في الاكثر خاصه دون المساوي وقيل ان كان العدد صريحا
لم يجز استثنا الاكثر خاصه مثل قول القايل علي عشره الا تسعه وان لم يكن العدد صريحا جاز استثنا الاكثر ايضا
مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان ما في الكيس اكثر من الباقي واختار المصنف المذهب الاول
واحتج عليه بثلثه وجوه الاول انه لو لم يجز استثنا الاكثر لما وقع في القران والتالي باطل لقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانه قد استثنى الغاوين من العباد والغاوون اكثر من الباقي لقوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين واذا جاز استثنا الاكثر فالمساوي اولى لان الاكثر يشتمل على المساوي
والزياده وهذا ليس بحجه على منع جواز استثنا الاكثر في العدد الصريح بل هذا ليس بحجه مطلقا لانه انما يكون حجه ان لو كان
الاستثنا من الجنس وليس كذلك لان الغاوين ليسوا داخلين تحت العباد لان العباد هم المومنون المخلصون اجيب
بانا لا نسلم ان الغاوين ليسوا من جنس العباد لان العباد غير مختص بالمخلصين بدليل اتصاف العباد بالمخلصين فان قيل اتصاف
العباد بالمخلصين للمدح لا للتخصيص اجيب بان الاصل في التوصيف التخصيص فلو حمل التوصيف على المدح يلزم خلاف
الاصل من وجهين احدهما الاستثنا المنقطع والثاني التوصيف للمدح الثاني انه لو لم يجز استثنا الاكثر لما وقع والتالي باطل
لقوله عليه السلام حكايه عن الله تعالى كلكم جايع الا من اطعمته مع كون من اطعمه اكثر وهذا ايضا ليس بحجه على القايل بعدم جواز
استثنا الاكثر لما اتفقوا عليه لان عادتهم ان لا يتفقوا على غير الظاهر اصل الاقل مقتضى الدليل منعه الى اخره
واجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا على عشره الا تسعه ونصف وثلث درهم مستقبح
ركيك واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشره الا دانقا ودانقا الا عشرين شرح القايلون بجواز
الاستثنا الاقل دون المساوي والاكثر احتجوا بوجهين الاول مقتضى الدليل منع الاستثنا مطلقا لانه انكار
بعد اقرار خالفنا الدليل في الاقل لسبب لم يوجد في الاكثر والمساوي وهو كون الاقل في معرض النسيان
وعدم الالتفات اليه بخلاف المساوي والاكثر فيبقى الدليل على اصله في المساوي والاكثر والجواب
انا لا نسلم انه انكار بعد الاقرار لان الاقرار انما يتقرر بعد الاسناد والاخراج قبل الاسناد ولو سلم انه انكار بعد
الاقرار فينبغي ان يتبع الدليل الكلي حتى لا يجوز الاستثنا اصلا سواء كان المستثنى اقل او مساويا او اكثر
الثاني انه لو جاز استثنا الاكثر لم يستقبح علي عشره الا تسعه ونصف وثلث درهم والتالي باطل اجاب
بان استقباحه لا يمنع صحته لقوله علي عشره الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا فانه يكون في غايه الاستقباح
مع انه صحيح بالاتفاق اصل مسئله الاستثنا بعد جمل بالواو قال الشافعيه للجميع والحنفيه الى الاخيره
والغزالي والقاضي بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى

على العدد الصريح الى اثنا عشر منعوا الاقل فانه لو صح على عشره الا تسعه لم يلزمه الا درهم واحد ولو لا ظهوره بجواز استثنا الاكثر

فللاخيره مثل ان يختلفا نوعا او اسما وليس الثاني ضميره او حكما غير مشترك في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر
الانقطاع فللاخيره والاتصال فللجميع والا فالوقف شرح اختلفوا في ان الاستثنا الواقع بعد جمل متعاطفه بالواو
بالواو هل يعود الى الجميع او الى الاخيره منها فقالت الشافعيه يعود الى الجميع وقالت الحنفيه يعود الى الاخيره
وقال الغزالي والقاضي بالوقف وقال الشريف من الشيعه بالاشتراك اي يكون الاستثنا مشتركا بين كونه عايدا الى الجميع وبين كونه عايدا
الى الاخيره وقال ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الجمله الاولى فللاخيره والا فللجميع والاضراب انما يتحقق باختلاف الجملتين
بالنوع بان يكون احديهما طلبا والاخرى خبرا مثل ان يقال اكرم القوم والزمني تميم الا الطوال او باختلافهما اسما ولا
يكون الاسم في الجمله الثانيه ضمير الاسم في الجمله الاولى مثل الزمني محمد تميم واهن بني خالد الا الطوال مثال ما يكون الثاني
ضمير الاول الزمني تميم واستاجرهم الا الضعفا وباختلافهما حكما ولا تكون الجملتان مشتركتين في غرض نحو الزمني تميم
واستاجر بني تميم الا الضعفا مثال ما يكون الجملتان مشتركتين في غرض نحو الزم الضيف وتصدق على الفقرا
الا الفاسق فانهما مشتركان في غرض وهو الحمد والمختار عند المصنف انه ان ظهر بقرينه ان الجمله الاخيره منقطعه
عما قبلها فللاخيره وان ظهر انها متصله بما قبلها فللجميع وان لم يظهر شي منهما فالوقف اصل الشافعيه العطف
يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شا الله
عاد الى الجميع واجيب بانه شرط فان الحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه وان سلم فلقرينه
الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينه الاتصال وان سلم فللطول مع امكان
الا كذا في الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال علي
خمسه الا سته كان للجميع قلنا مفردات وايضا للاستقامه شرح احتج الشافعيه بخمسه وجوه الاول [وخمسه]
ان العطف يصير الامور المتعدده كالامر الواحد وعود الاستثنا الى الجمله الاخيره يوجب عدم الاتحاد بين الجمل
المعطوف بعضها على بعض اجاب بان العطف في المفردات يوجب الاتحاد واما العطف في الجمل فلا يوجب ذلك
وهذا هو المتنازع فيه الثاني لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ثم قال بعد الجميع ان شا الله يعود الى الجميع بالاتفاق
فكذا في غيره من الصور اجاب بان قوله ان شا الله شرط لا استثنا ولا يلزم من عود الشرط الى الجميع عود الاستثنا اليه [عوده]
فان الحق الاستثنا بالشرط بجامع بينهما كان قياسا في اللغه وهو غير صحيح وان سلم جواز القياس في اللغه فالفرق بينهما ثابت
فان الشرط وان كان متاخرا لفظا فهو مقدم تقديرا بخلاف الاستثنا فيجوز عود الشرط الى الجميع لتقدمه ولا يجوز الاستثنا الى
الجميع لتاخره ولئن سلم عدم الفرق بينهما فلا ينتهض نقضا لانه هاهنا انما عاد الى الجميع لقرينه داله على اتصال الاخيره بما
قبلها وتلك القرينه هي اليمين الثالث ان الجمل المتعاطفه بالواو قد تحتاج كل واحده منها الى الاستثنا فلو لم يكن الاستثنا
عايدا الى الجميع لما كان تكرار الاستثنا مستهجنا والتالي باطل لانه لو كرر الاستثنا لكان مستهجنا لانه لو قيل ان سرق زيد
فاضربه الا ان يتوب او شرب زيد فاضربه الا ان يتوب او زنا زيد فاضربه الا ان يتوب كان مستهجنا عند اهل اللغه
اجاب بان تكرار الاستثنا انما يكون مستهجنا عند وجود قرينه داله على اتصال الجمل بعضها بالبعض اما عند عدم قرينه
الاتصال فلا نسلم ان التكرار مستهجن ولو سلم ان تكرار الاستثنا مستهجن مطلقا سوا وجد قرينه الاتصال او لم يوجد
لكن الاستهجان انما يكون لطول الكلام مع امكان رعايه الاختصار بان نقول بعد الجمل الا كذا في الجميع الرابع
الاستثنا الواقع عقيب الجمل المتعاطفه بالواو ويصلح عوده الى الكل كما يصلح عوده الى البعض والعود الى البعض تحكم لان العود
الى البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح كالعام اجاب بان صلاحيته الاستثنا للعود الى الجميع لا يوجب ظهور الاستثنا
في العود الى الكل كالجمع المنكر فانه يصلح ان يكون لكل الافراد مع انه غير ظاهر فيه قبل القايل لا نقول ليس الاستدلال بمجرد
الصلوح للكل بل به وبتعذر الحمل على البعض فانه لما صلح للكل والبعض وتعذر الحمل على البعض تعين الكل صيانه للدليل
عن الالغا والفرق بينه وبين الجمع المنكر ظاهر فانه لا تعذر ثمه بل الجواب منع التحكم

عند الحمل على البعض اذ العود الى الاخيره راجح لانه اقرب والمتقدم وان كان راجحا بالسبق لكن الاقرب ارجح الخامس
لو قال لفلان علي خمسه وخمسه الا سته يعود الاستثنا الى الكل بالاتفاق فلا فى جميع الصور دفعا للاشتراك والمجاز
اجاب اولا بان هذا غير محل النزاع لان الكلام في الاستثنا الواقع بعد جمل متعاطفه بالواو وههنا قد وقع الاستثنا
بعد المفردات وثانيا بانه انما يعود الاستثنا في هذه الصوره الى الكل للتعذر فانه لو حمل على الاخيره لم يستقم لانه
يلزم الاستغراق بخلاف محل النزاع فانه لم يتعذر العود الى الاخيره اصل المحصر ايه القذف لم ترجع الى الجلد اتفاقا
قلنا الدليل وهو حق الادمى ولذلك عاد الى غيره قالوا على عشره الا اربعه الا اثنين للاخير قلنا ابن العطف وايضا مفردات
وايضا للتعذر وكان الاقرب اولى ولو تعذر تعين الاول مثل عشره الا اثنين الا اثنين قالوا الثانيه حايله كالسكوت قلنا
لو لم يكن الجميع بمثابة الجمله قالوا حكم الاولى يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وايضا فالاخيره كذلك للجواز
بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فتنفيد بالاقل وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع كما لو قام
دليل شرح احتج مخصص الاستثنا بالجملة الاخيرة بخمسة وجوه الاول ايه القذف وهو قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك فان الاستثنا فيها يعود الى الجملة الاخيرة ولا يعود الى الكل لانه لم يرجع الى الجلد اتفاقا
ويجب ان يكون في الكل لذلك والا يلزم الاشتراك او المجاز اجاب بان عدم العود الى الجلد لدليل وهو ان
الجلد حق الادمي والتوبه لا اثر لها في اسقاط حق الادمي والذى يدل على ان عدم العود الى الجلد لدليل لا ان الاستثنا
مختص بالجملة الاخيرة انه عاد الى غير الجمله الاولى المتضمنه لحق الادمي وهو قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون الثاني لو قال قايل على عشرة الا اربعه الا اثنين تعود الى الاخيرة فقط فيجب ان يعود في الكل الى
الاخير دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بان النزاع انما وقع في الجمل المتعاطفة ولا عطف ههنا ولا جمله
لانها مفردات وايضا انما اختص الاستثنا في هذه الصوره بالاخير لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى الاول
ايضا يلزم ان يكون وجود الاستثنا الثاني وعدمه على السوا وذلك ان الاستثنا بنقض الحكم الذى تعلق به فحينئذ
يلزم ان يخرج الاثنين من الاربعة الواقعة بعد الاستثناء الاول والاثنين من الجملة الاولى فالمخرج من الجملة
الاولى حينئذ اربعه وقد اخرج بالاستثناء الاول الاربعة فوجود الاستثناء الثاني لا فائدة فيه ولما تعذر
العود الى الجميع وكان الاخير اقرب حمل عليه لان العود الى الاقرب اولى ولو تعذر العود الى الاخير تعين العود
الى الاول مثل قول القائل على عشرة الا اثنين الا اثنين فانه تعذر عود الاستثناء الثاني الى الاخير اعني
الاستثنا الاول للاستغراق فتعين ان يعود الى الاول اعني العشرة الثالث ان الجمله الثانيه حايله
بين الاولى والاستثنا فيكون الجمله الثانيه مانع لعود الاستثنا الى الجمله الاولى كالسكوت اجاب
بان هذا انما يصح ان لو لم يكن الجميع بمنزلة جمله واحده الرابع ان حكم الجمله الاولى متيقن وما اوجب الاستثنا
من الرفع بالنسبة الى الجمله الاولى مشكوك والشك لا يعارض اليقين اجاب بانا لا نسلم ان حكم الجملة
الاولى متيقن لانه يحتمل رفع حكم الجميع بالاستثنا ولا يقين مع احتمال النقيض وايضا ان كان هذا مانعا
من عوده الى الجملة الاولى فهو مانع من عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثناء الى الجملة الاول دون
الاخيرة بدليل فحينئذ يكون رفع حكم الاخيرة بالاستثنا مشكوكا وثبوت حكمها متيقنا والمتيقن لا يرفع
بالمشكوك قيل على الجواب الاول مراد المستدل ان الجمله الاولى التي هي مقتضيه حكمها ثابته بيقين والاستثنا
لا يرفعه بيقين فيثبت الحكم لتحقق المقتضى وانتفا المانع وعلى الجواب الثاني ان المانع بالنسبة الى الاخيرة
تحقق ان الاستثنا لا بد له من جمله

يعود اليها والاخيره متعينه لقربها اليه الخامس ان الاستثنا غير مستقل فالضروره داعيه الى امر يرجع اليه فاما
ان يرجع الى الجميع وهو باطل اذ لا ضروره لان الضروره تندفع بعوده الى احدى الجمل فيتقيد بالاقل الذى هو العود
الى احديهما وما يليه اي الجمله الاخيره وهو متعين للعود اليه لانه اقرب والاقرب ارجح اجاب بانه يجوز ان
يضع الواضع في صوره تعدد الجمل للاستثنا الواقع بعدها للعود الى الجميع وح لا يجوز العود الى الاخيره فقط ح اذا
قام دليل على عوده الى الجميع فانه ح لا يعود الى الاخيره فقط بالاتفاق ولقايل ان يقول وضع الاستثنا محتمل وثبوت حكم للجميع
الجمله الاولى ظاهر والمحتمل لا يرفع القاعد الظاهر اصل القايل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته اولدفع
الاحتمال قالوا صح الاطلاق والاصل الحقيقه قلنا والاصل عدم الاشتراك شرح القايل بكون الاستثنا الواقع بعد
الجمل المتعاطفه بالواو مشترك بين عوده الى الاخيره والى الجميع احتج بوجهين الاول انه يحسن الاستفهام من
المتكلم عن اراده العود الى الاخيره او الى الجميع وهو دليل الاشتراك اجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك
لجواز ان يكون الاستفهام للجهل بحقيقته اى لعدم العلم بمفهومه الحقيقي والمجازي فيستفهم ليعلم وايضا يجوز ان يكون الاستفهام
لدفع الاحتمال فانه وان كان حقيقه في احدهما لكنه يحتمل ان يكون الاخير مراد بطريق المجاز الثاني انه يصح اطلاق الاستثنا
مع اراده العود الى الجميع والى الاخيره والاصل في الاطلاق الحقيقه فيكون حقيقه فيهما فيكون مشتركا اجاب بان الاشتراك
خلاف الاصل فيحمل على كونه حقيقه في احدهما مجازا في الاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك اصل
مسئله الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة رحمه الله لنا النقل وايضا لو لم يكن لم يكن لا اله الا الله توحيدا
شرح اتفق الجمهور على ان الاستثنا من الاثبات نفي واما الاستثنا من النفي فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي رحمه الله الى انه
اثبات وذهب ابو حنيفه رضي الله عنه الى انه ليس باثبات واختار المصنف مذهب الشافعي واحتج عليه بوجهين الاول
النقل فان ايمة النقل واللغه نقلوا ان الاستثنا من النفي اثبات الثاني انه لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا
الله توحيدا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان النفي الداخل على الاله نفي جميع الالهه وعلى التقدير المذكور لم يثبت
الاستثنا واحد منهم فلم يشعر هذا اللفظ بثبوت الالهيه لله تعالى اصل قالوا لو كان للزم من لا علم الا بحياه
ولا صلاه الا بطهور ثبوت العلم والصلاه بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلاه فان اختير تقدير الا صلاه بطهور
اطرد وان اختار لا صلاه تثبت بوجه الا بدلك فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال في المنفي الاعم في مثله
وفي مثل ما زيد الا قايم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبره واجيب بامرين احدهما ان الغرض المبالغه بذلك وذا ممنوع؟
والاخر انه الاكثر والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ متصل لانه من تمامه شرح احتج الخصم بانه لو كان
الاستثنا من النفي اثباتا للزم من قولنا لا علم الا بحياه ولا صلاه الا بطهور ثبوت العلم والصلاه بمجردهما اى بمجرد الحياه
والطهور لانه استثنا من النفي والتالي باطل فان العلم لا يتحقق بالحياه لان الحياه حاصله للحيوانات بدون العلم وكذا
الصلاه لا يتحقق بالطهور وحده لجواز انتفا شرط اخر اجاب بان هذا الاستثنا ان اجري على ظاهره من غير
تقدير شي لا يكون استثنا من الجنس لان المستثنى مخرج من المستثنى منه في الاستثنا من الجنس والحياه والطهور ليس
بمخرجين من العلم والصلاه فح لا يكون محل النزاع لان النزاع وقع في الاستثنا من الجنس وان لم يجر على ظاهره بل قدر امر
اخرج اما ان يقدر على انه لا علم الا علم بحياه ولا صلاه الا صلاه بطهور او يقدر على انه لا يثبت بوجه الا بحياه
ولا يصح صلوه الا بطهور فان اختير التقدير الاول لم يتوجه النقض لانه يطرد القول بان الاستثنا من النفي
اثبات وان اختار التقدير الثاني يكون معناه ان العلم مشروط بالحياه والصلاه مشروطه بالطهاره ولا يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط وفيه نظر فانه على التقدير الاول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلاه عند وجود الطهور
وعدم ثبوت العلم عند وجود الحيوه لجواز انتفا شرط اخر وعلى التقدير الثاني يكون الجواب مقررا لما استدل
به الخصم فان الدليل الذى استدل به الخصم لم يعرض الا على ثبوت المستثنى في هذه الصوره ثم قال المصنف بعد الجواب
عن اشكال الخصم انما الاشكال في المنفي الاعم في مثل الا صلاة

الا بطهور وفي مثل ما زيد الا قائم لانه اذا كان المراد النفي الاعم اعني الذي ينفي جميع الصفات المعتبرة يكون التقدير
في المثال الاول لا صفة للصلاة من الصفات المعتبرة في وجودها من استقبال القبلة وستر العورة وغيرها الا صفة
الطهارة وفي الثاني لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدا الا القيام وحينئذ يتوجه الاشكال لانه حينئذ
يكون معنى الاول نفي جميع الصفات المعتبرة للصلاة واثبات الطهورية من بينها ومعنى الثاني نفي جميع الصفات المعتبرة في
زيدية زيد واثبات القيام من بينها ولا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة اجاب بامرين احدهما ان المراد بتعميم النفي
ههنا المبالغة في تحقق تلك الصفة للموصوف وكان قائلا قال لا تعتبر صفة الطهورية للصلاة فقيل لا صلاة الا بطهور
اي الصفة المعتبرة للصلاة هي الطهورية فيكون الغرض من نفي جميع الصفات المبالغة في اثبات تلك الصفة لا نفي الكل على الحقيقة
والثاني ان المراد ان هذا الوصف اكمل الاوصاف فان قيل الاشكال الذي اورده المصنف انما ياتي على تقدير كون الاستثنا
متصلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون منقطعا اجيب بان هذا الاستثنا مفرغ والاستثنا المفرغ متصل
لان الاستثنا المفرغ من تمام الكلام المتقدم ولا شي من المنقطع من تمام الكلام المتقدم اذ لا تعلق للمنقطع بالكلام المتقدم
ص التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور
وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحيوة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي
امر على غير جهة السببية ش لما فرغ من التخصيص بالاستثنا شرع في التخصيص بالشرط قال الغزالي
رحمه الله الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده اي عند وجود الشرط واورد على
هذا التعريف انه دور لانه يتوقف معرفة المشروط على معرفة الشرط وقد اخذ المشروط في تعريف الشرط فيكون دورا وايضا
هذا التعريف غير مطرد لان جزء السبب لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب ليس
شرطا وقيل في تعريف الشرط هو ما يتوقف تاثير المؤثر عليه واورد على هذا التعريف انه غير منعكس فان الحيوة القديمة
شرط للعلم القديم والعلم ليس من الصفات المؤثرة قيل هذا لا يمنع من دخوله تحت الحد فان الحيوة مما يتوقف تحليه
تاثير المؤثر فان القدرة من الصفات المؤثرة وتاثيرها يتوقف على الحياة وفيه نظر فان الحياة شرط للعلم ولم يدخل تحت الحد
بهذا الوجه وايضا لا نسلم ان القدرة يتوقف تاثيرها على الحياة فان ذات الصانع تعالى كافية في تاثير قدرته الكاملة الشاملة
وان كانت لا تنفك عن الحياة وابطال الطرد بالمؤثر وموثر المؤثر مدفوع بان ذكر تاثير المؤثر ~~مدفوع بان ذكر تاثير المؤثر~~
يشعر بخروج المؤثر وموثر المؤثر فان المؤثر لا يتوقف في تاثيره على نفسه ولا على مؤثره بل يتوقف وجوده على مؤثره
ثم قال المصنف والاولى ان يقال في حد الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر اخر على غير جهة السببية اي على وجه
لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه فقوله ما يستلزم نفيه نفي امر كالجنس لكونه مشتركا بين الشرط والسبب
وجزء السبب والباقي كالفصل وبه يخرج عنه السبب وجزؤه ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب ص
وهو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل انت طالق ان دخلت وهو في السببية اغلب وانما استعمل
في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصر الشرط
على الداخلين ش الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي لانه اما ان يحكم العقل بشرطيته او لا والاول
هو الشرط العقلي كالحيوة للعلم فان العقل يحكم بانتفاء العلم عند انتفاء الحياة ولا يحكم بوجود العلم عند وجود الحياة
والثاني اما ان يكون الشرع قد حكم بشرطيته او لا والاول هو الشرط الشرعي كالطهارة للصلوة والثاني اللغوي
مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان دخول الدار ليس شرطا لوقوع الطلاق شرعا ولا عقلا بل بالشروط التي وضعها
اهل اللغة وصيغة الشرط اللغوي ان المخففة واذا ومن وما ومهما وحيثما واذ ما واين ما والشرط اللغوي
اغلب استعماله في السببية العقلية نحو اذا طلعت الشمس فالعالم مضيء والشرعية نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان طلوع

الشمس

الشمس سبب لضوء العالم عقلا والجنابة سبب لوجوب التطهير شرعا وانما استعمل الشرط اللغوي في الشرط الذي لم يبق
للمسبب شرط اخر سواه اي يستعمل في الشرط الاخير نحو ان ياتني اكرمك فان الاتيان شرط لم يبق للاكرام سواه لانه اذا
ادخل الشرط اللغوي عليه علم ان اسباب الاكرام حاصلة ولكن يتوقف على حصول الاتيان قوله ولذلك اي ولاجل
ان الشرط مخصص يخرج به اي بالشرط من الكلام ما لولاه اي الشرط لدخل فيه لغة وذلك نحو اكرم بني تميم ان دخلوا
الدار فان الشرط يقصر الاكرام على الداخلين من بني تميم ~~الداخلين ان دخلت~~ ويخرج منه غير الداخلين ولولا الشرط
لعم الاكرام وقيد بقوله لغة لئلا يدخل فيه مثل قولنا اكرم بني تميم ابدا ان قدرت لان حالة عدم القدرة معلومة الخروج من ليس
العقل من غير الشرط لكن خروجها عنه عقلا لا ينافي دخولها فيه لغة فيصدق في مثل هذه الصورة لولا الشرط لدخل فيه
لغة وقيل قوله فلذلك اي ولاجل ان الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية يخرج به ما لولاه لدخل
فيه لغة وهو بعيد عن الصواب لانه لولا شرط الدخول لعم الاكرام لكن لما تحقق شرط الدخول خرج غير الداخلين
من المامور باكرامهم ومن الشارحين من حمل قوله وانما استعمل على ان الشرط اللغوي يستعمل فيما ليس بسبب في الواقع
ولكن يشترط ان يحصل السبب عند حصوله لوجود ما يتوقف عليه سوى الشرط المذكور نحو ان ياتني اكرمك فان الاتيان ليس
سببا للاكرام لا شرعا ولا عقلا ولكن دخل عليه الشرط اللغوي وعلم ان الاسباب الموجبة للاكرام حاصلة لكن يتوقف
على حصول الاتيان ثم قال قوله ولذلك يخرج ما لولاه لدخل اي لان الدخول عليه اداة الشرط مما ليس بسبب بل هو شرط
لم يبق للمسبب سواه خرج ما لولاه لدخل لوجود الاسباب الموجبة فانه لو قيل اكرم بني تميم واقتصر عليه لكان غير الداخل
ايضا مامورا باكرامه وقوله لدخل لغة اي الوضع اللغوي اقتضى الدخول وان كان ثم مانع كان من خارج اللغة هذا ما قاله
وهذا ايضا ليس ببعيد ص وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثة كل منها مع الجزاء
كذلك فيكون تسعة والشرط كالاستثنا في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن ابي حنيفة للجميع ففرق وقولهم
في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس بجزاء
في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحق انه لما كان جملة روعيت الشائبتان ش الشرط
قد يتحد مثل ان دخل زيد الدار وقد يتعدد اما على سبيل الجمع مثل ان دخلت الدار والسوق واما على سبيل البدل
مثل ان دخلت الدار او السوق فيكون ثلاثة وكل من هذه الثلاثة اما ان يكون جزاؤه متحدا مثل فاكرمه او متعددا اما على
سبيل الجمع مثل اكرمه واعطه او على سبيل البدل نحو اكرمه او اعطه فيكون الاقسام تسعة والشرط كالا
ستثنا في الاتصال لفظا او في حكمه وايضا الشرط كالاستثناء في تعقبه الجمل اي اذا وقع الشرط عقيب جمل متعاطفة
بالواو يعود الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعند المصنف التفصيل الذي اختاره في الاستثنا ونقل عن ابي حنيفة
رحمه الله ان الشرط الواقع عقيب الجمل المتعاطفة بالواو يعود الى الجميع ففرق ابو حنيفة بين الشرط والاستثنا بعود
الشرط الى الجميع وعود الاستثنا الى الاخيرة ووجه الفرق ان الاستثنا متاخر والشرط وان تاخر لفظا فهو
متقدم معنى واعلم ان قول النحاة اكرمك في مثل اكرمك ان دخلت الدار خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدم
الشرط لتقدم الاستفهام والقسم فقوله قولهم مبتدا وقوله مراعاة خبره ثم قال المصنف ان عنوا ان المتقدم ليس
بجزاء للشرط في اللفظ فمسلم وان عنوا انه ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى فهو عناد لان الاكرام يتوقف على
الدخول فيتاخر عنه من حيث المعنى فيكون جزاء له معنى والحق انه لما كان المتقدم اي اكرمك جملة مستقلة من حيث اللفظ

دون المعنى روعيت الشائبتان فيه اي شائبة الاستقلال من حيث اللفظ فحكم بكونه خبرا وشائبة عدم الاستقلال من
حيث المعنى فحكم بان الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى اصل التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال
وهي كالاستثناء في العود على متعدد شرح من اقسام التخصيص بالصفة بالمتصل التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال
وحكمه حكم الاستثناء اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عوده الى الجميع او الى الاخيرة اصل الغاية مثل اكرم بني تميم
الى ان يدخلوا فيقتصر على غير الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء
في العود على المتعدد شرح من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية وصيغتها الى وحتى وحكم ما بعدها مخالف
حكم ما قبلها مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقصر الاكرام على غير الداخلين كالصفة وقد يكون الغاية والمغيا اي المقيد
متحدين مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وقد يكونان متعددين اما على سبيل الجمع مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان
يدخلوا ويقوموا او على البدل مثل اكرم بني تميم او اعطهم الى ان يدخلوا او يقوموا وقد يكون احدهما متحدا والاخر
متعددا فتكون الاقسام تسعة كالشرط وتعرف امثلة باقي الاقسام مما مر والغاية كالاستثناء في العود الى الجميع
او الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو والخلاف فيها كالخلاف فيه اصل التخصيص بالمنفصل مثله يجوز
التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء وايضا ولله على الناس حج البيت في خروج الاطفال والعقل شرح لما فرغ
من انواع التخصيص بالمتصل شرع في اقسام المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي والنقلي الظني وابتداء
بالتخصيص بالعقل ذهب الجمهور الى ان الدليل العقلي مخصص وخالفهم شذوذ من الناس واحتج المصنف على مذهب الجمهور
بوجهين الاول ان قوله تعالى الله خالق كل شيء يفيد العموم بحسب اللغة لان الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع
والدليل العقلي يمنع ان يكون الواجب والممتنع مخلوقين فيكون الدليل العقلي مخصصا للعموم الثاني قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت فان قوله على الناس يفيد وجوب الحج على كل من هو انسان لان الناس يتناول جميع افراد الانسان لان
اللام فيه للاستغراق والعقل منع وجوب الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فيكون العقل
مخصصا للعموم اصل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع
قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه لا ذاته قالوا لو
جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويله بالمحتمل شرح
وهو معنى التخصيص قالوا لو كان
احتج الشذوذ باربعة وجوه الاول لو كان منع العقل مخلوقية الواجب والممتنع وتعلق وجوب الحج بالمجانين
والصبيان تخصيصا للاثنين المذكورين لصحت ارادة الواجب والممتنع من قوله تعالى كل شيء وارادة الصبيان والمجانين
من قوله على الناس لغة والتالي باطل لان المتكلم لا يريد بلفظ دلالته على ما هو مخالف لصريح العقل بيان الملازمة
ان التخصيص اخراج ما يتناوله اللفظ وما يصح تناوله اللفظ يصح ارادته منه اجاب بمنع انتفاء التالي
لان التخصيص للمفرد وصحة الارادة متحققة بالنسبة الى المفرد وهو كل شيء في الاية الاولى والناس في الاية
الثانية وما نسب اليه المفرد في الاية الاولى مانع من ارادة الواجب والممتنع منه وما نسب اليه المفرد في الاية
الثانية مانع من ارادة الصبيان والمجانين منه فحكم العقل بالتخصيص الثاني ان دليل العقل لو كان مخصصا للعام
لكان متاخرا عن العام والتالي باطل لان دليل العقل مقدم على الكتاب بيان الملازمة ان دليل العقل حينئذ يكون
بيانا لان التخصيص بيان

والبيان

والبيان متاخر عن المبين اجاب بان دليل العقل يتاخر عن العام من حيث هو بيان ويتقدم عليه بحسب
الذات الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التخصيص
بيان لعدم نفوذ الحكم كالنسخ اجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المقيس والمقيس عليه وذلك لان النسخ محجوب
عن نظر العقل سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه كما سيأتي لان العقل لا يهتدي الى واحد منهما بخلاف
التخصيص بالعقل فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق الرابع العام مقتض لاثبات الحكم والعقل رافع
له فيقع التعارض بينهما وليس العمل باحدهما اولى من العمل بالاخر قلنا لما كان احدهما رافعا لمقتضى الاخر
وجب تاويل العام بما هو محتمل وهو ان بعض ما تناوله اللفظ غير مراد وذلك لانه لا سبيل الى الجمع بينهما ولا
الى رفعهما والعقل لا يقبل التاويل والعام يقبله فوجب تاويله ليكون جمعا بين الدليلين اصل مسئلة
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة رحمه الله تعالى والقاضي والامام معهما الا ان كان الخاص متاخرا
والا فالعام ناسخ فان جهل تساقطا لنا واولات الاحمال مخصص لقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصنات
من الذين مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل شرح يجوز تخصيص الكتاب العام
بالكتاب الخاص سواء كان الخاص متاخرا او متقدما وهو المختار عند المصنف ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب
وذهب ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين الى انه يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص اذا كان الخاص متاخرا
واما اذا كان العام متاخرا فهو ناسخ للخاص وان جهل التاريخ تساقطا احتج المصنف على المختار بوجهين احدهما
وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وايضا قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع تاخر العام فيهما عن الخاص الثاني
دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليس مقطوعا به لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانه مقطوع به
لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل اصل قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فكانه
قال لا تقتل زيدا والثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولا رفع فيه كما لو تاخر الخاص قالوا يعني
خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا لكل شيء والحق انه المبين بالكتاب وبالسنة قالوا البيان يستدعي التاخير
قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة
شرح القائلون بان العام المتاخر لا يخصص بالخاص المتقدم احتجوا باربعة وجوه الاول ان العام
المتاخر بمنزلة التنصيص على الافراد لانه اذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتلوا المشركين فانه بمنزلة
قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمروا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمنزلته اجاب بان قوله والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي فعم كغيره شرح
وورود لفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها

لا تقتلوا المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على كل واحد من الافراد واذا احتمل
التخصيص فاحتمل النسخ فالحمل على التخصيص اولى لان التخصيص اكثر وقوعا من النسخ ولان التخصيص
لا رفع فيه للحكم كما لو تاخر الخاص بخلاف النسخ فان فيه رفعا للحكم ولان التخصيص لا يبطل العام
بالكلية والنسخ يبطل العام بالكلية والجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى الثاني وهو دليل لمن يبقي تخصيص
الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بتخصيص الكتاب بالكتاب على خلاف قوله تعالى لتبين للناس لانه يدل على
ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القرآن فلو كان الكتاب مخصصا للكتاب يلزم ان يكون المبين غير
غير الرسول مبينا فيلزم ان لا يكون الرسول مبينا لامتناع تحصيل الحاصل فيلزم المخالفة وهو باطل اجاب
بالمعارضة فان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء فلو كان القرآن مبينا
بغيره يلزم ان لا يكون ذلك الغير مبينا بالقرآن والا يلزم الدور واذا لم يكن الغير مبينا بالقرآن يلزم المخالفة
ولما كان الجواب بالمعارضة جدليا لم يقتصر المصنف عليه وذكر ما هو الحق وهو ان الرسول عليه السلام
هو المبين لكن بيانه قد يكون بالكتاب وقد يكون بالسنة وكون الرسول عليه السلام مبينا لا ينافي
كون الكتاب مبينا لان البيان كما يجوز ان ينسب الى الرسول يجوز ان ينسب الى الكتاب الذي بين الرسول
به الثالث لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام يلزم ان يكون متاخرا عن العام لان البيان
يستدعي التاخر عن المبين والتالي باطل لانه خلاف المفروض اجاب بانا نمنع

لا نسلم ان البيان يستدعي تاخيره عن المبين بل غايته انه يستبعد عدم تاخره والاستبعاد لا يوجب عدم
الجواز الرابع ان العام المتاخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس كنا
ناخذ بالاحدث اجاب بانا نحمل العام الاحدث الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادله فان
الدليل المتقدم يستدعي تقديم الخاص المتقدم على العام المتاخر وهذا الدليل يستدعي تقديم العام المتاخر
فيحمل على غير المخصص اصل مسئله يجوز تخصيص السنه بالسنه لنا ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه مخصص
لقوله فيما سقت السما العشر وهي كالتي قبلها في الخلاف شرح يجوز تخصيص السنه بالسنه والدليل على الجواز الوقوع
فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه تخصيص لقوله فيما سقت السما العشر وهذه المسئله كالمسئله
التي قبلها في الخلاف في اقامه الدلايل من الطرفين ورد دلايلهم بما ذكرنا من الجواب اصل مسئله يجوز تخصيص السنه
بالقران لنا تبيانا لكل شي وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل شرح يجوز تخصيص السنه بالقران خلافا لبعض والدليل
على جواز التخصيص من وجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وسنه الرسول عليه السلام شي من الاشيا
فيدخل تحت العموم فيلزم ان يكون القران مخصصا للسنه الثاني ان القران الخاص قاطع من حيث المتن ومن حيث الدلاله
والعام الذي هو السنه محتمل من حيث الدلاله فيكون القران مخصصا لها لان القاطع لا يبطل بالمحتمل اصل قالوا لتبين
للناس وقد تقدم شرح القايلون بعدم جواز تخصيص السنه بالكتاب قالوا السنه مبينه لغيرها لقوله تعالى لتبين
للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل والجواب ما تقدم وهو ان المبين هو الرسول
اما بالكتاب او بالسنه ولا تنافي بين كون الرسول مبينا وبين كون القران مبينا اصل مسئله يجوز تخصيص القران
بخبر الواحد وقال به الايمه الاربعه وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي
بالوقف لنا انهم خصوا واحل لكم بقوله لا تنكح المراه على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل
ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبيا لا نورث واورد ان كانوا اجمعوا فالمخصص الاجماع والا
فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها شرح يجوز تخصيص الكتاب بالسنه المتواتره بالاتفاق واما تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقد اختلفوا فيه فذهب الايمه الاربعه اعني الشافعي ومالكا وابا حنيفه واحمد رحمهم الله الى جوازه
ومنع بعض الاصوليين وقال عيسى بن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وقال
الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا واختار القاضي الوقف واحتج المصنف على مذهب الايمه
الاربعه بانه لو لم يجز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يقع والتالي باطل اما الملازمه فظاهره واما انتفا التالي فلان الصحابه
اجمعوا على ان قوله عليه السلام لا تنكحوا المراه على عمتها ولا على خالتها مخصص لقوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم وايضا اجمعوا
على ان قوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا
نورث ما تركناه صدقه مخصص لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واورد على هذا الدليل بان
الصحابه ان اجمعوا على تخصيص الايات فالمخصص الاجماع لا خبر الواحد والا اي وان لم يجمعوا على تخصيصها فلا دليل على تخصيصها
اذ الدليل هو الاجماع وقد انتفى اجاب بانهم اجمعوا على تخصيص الايات بخبر الواحد لا على تخصيص تلك العمومات مطلقا
فيكون المخصص خبر الواحد لا الاجماع الا ان كون خبر الواحد مخصصا انما هو بالاجماع اصل قالوا رد عمر حديث فاطمه
بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقه لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن وقال كيف نترك كتاب ربنا لقول امراه
قلنا للتردد في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان والكرخي
لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص بالدلاله وهي ظنيه شرح القايلون بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قالوا
ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمه بنت قيس عن النبي عليه السلام وهو انه لم يجعل للمعتده سكنى ولا نفقه لما كان ذلك الحديث
مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال عمر رضي الله عنه كيف نترك كتاب ربنا لقول امراه فلو كان خبر الواحد
مخصصا للكتاب لما رده ولم يقل كيف نترك كتاب الله ربنا لقول امراه اجاب بان عمر رضي الله عنه ما رد خبر فاطمه
بنت قيس لكونه مخصصا للكتاب بل للتردد

في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي لم يظن صدقه عدم تخصيصه
بخبر الواحد المظنون صدقه وقالوا ايضا العام لكونه كتابا قطعي والخاص لكونه خبر الواحد ظني والظني لا يقدم على القطعي
وزاد عيسى بن ابان على هذا الدليل مثبتا لمذهبه ان العام الذي لم يخصص بدليل قاطع قطعي ولم يضعف قطعيته بالتجوز
لانه لم يخصص بقطعي وخبر الواحد ظني فلا يقدم على القطعي وقال الكرخي ايضا العام الذي لم يخصص بقطعي وخبر
الواحد بمنفصل قطعي ولم يضعف قطعه بالتجوز لانه لم يخصص بمنفصل فلا يقدم الظني عليه اجاب
عن الجميع بان التخصيص بالدلاله العام لا في متنه ودلالته على افراده ظنيه فيجوز تخصيصه بالخبر المظنون لان الجمع بين
الدليلين ولو بوجه اولى اصل القاضي فلانها قطعي من وجه فوجب الوقف قلنا الجمع اولى شرح قال القاضي كل
واحد من العام والخاص قطعي من وجه ظني من وجه اما الكتاب فمن حيث المتن قطعي ومن حيث الدلاله ظني لكونه عاما واما خبر
الواحد فمن حيث الدلاله قطعي لكونه خاصا ومن حيث المتن ظني فلا ترجيح لاحدهما على الاخر فلا يقدم احدهما على الاخر
بل يتوقف اجاب بانه على تقدير تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم الترك
بهما والجمع بين الدليلين اولى اصل مسئله الاجماع يخصص القران والسنه كتنصيف ايه القذف على العبد ولو عملوا
بخلاف نص تضمن ناسخا شرح اتفقوا على ان الاجماع يخصص القران والسنه لان الاجماع خصص ايه القذف
بالاحرار فان حد العبد في القذف نصف حد الاحرار ولو عمل اهل الاجماع بخلاف نص لا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ
هو الدليل الذي يتضمنه الاجماع وهو مستند الاجماع والاجماع دليل عليه وتخصيص الاجماع كذلك فان الدليل الذي يتضمنه الاجماع
هو المخصص والاجماع دليل عليه اصل مسئله العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام الزكاه وفي الغنم السايمه
زكاه للجمع بين الدليلين قيل العام اقوى فلا معنى قلنا الجمع اولى تعيين شرح العام يخص بالمفهوم
ان قيل به سوا كان مفهوم الموافقه كما لو قال السيد لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف
فانه يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه عن العموم نظرا الى مفهوم الموافقه او كان مفهوم المخالفه ومثل لذلك في الانعام زكاه
في الغنم السايمه زكاه فانه تخصيص العموم باخراج الغنم المعلوفه نظرا الى مفهوم المخالفه وانما خص العام بالمفهوم ان
قيل به جمعا بين الدليلين فان قيل العام اقوى لان دلالته بحسب المنطوق فيكون راجحا والمرجوح لا يعارض الراجح فلا يخصصه
اجاب بان العام وان كان راجحا من حيث المنطوق الا انه مرجوح لعموم دلالته وخصوص دلاله المفهوم واذا كان
كذلك فيجمع بينهما لان الجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى اصل مسئله فعله عليه السلام يخصص العموم كالو قال الوصال
او الاستقبال للحاجه او كشف العوره حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار
تخصيصه بالاول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص اولى للجمع قالوا الفعل اولى لخصوصه قلنا
العام الثاني اولى بالعموم شرح اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العام في حق الرسول
عليه السلام كما اذا قال الرسول الوصال حرام على كل مسلم واستقبال القبله لقضا الحاجه حرام على كل مسلم او كشف العوره حرام على
كل مسلم ثم وصل الرسول عليه السلام صوم يوم او استقبل القبله في قضا الحاجه او كشف العوره فان ثبت وجوب اتباع الامه
في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في الوصال او في الاستقبال لقضا الحاجه او في كشف العوره يكون ذلك الدليل الخاص
ناسخا للعام المتقدم لتاخره اللهم الا ان يمكن الجمع بينهما في بعض الاحوال فانه حينئذ يكون مخصصا للعام السابق لا ناسخا له
لانه روي انه عليه السلام استقبل في قضا الحاجه في البنيان وقوله لا تستقبلوا القبله يعم البنيان وغيره فخص النهي بالصحرا
وكذا لو قال لا تكشفوا العوره وكشفها في خلوه وان كان الدليل الدال على اتباع الامه في ذلك الفعل عاما مثل قوله تعالى
واتبعوه فاختلفوا فيه على ثلاثه مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق اي بنفي الحرمه على الامه في ذلك
الفعل وتخصيص ايه الاتباع وهو المختار عند المصنف الثاني العمل بموافق الفعل اي بعمل بايه الاتباع الثالث الوقف
واحتج المصنف على المذهب الاول بان تخصيص دليل الاتباع

أولى لكونه جمعًا بين الدليلين لان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه ذلك الفعل يبقى معمولًا به
في الباقي قيل على هذا الدليل بان العمل بالفعل اولى لان الفعل خاص بالرسول عليه السلام والعام المتقدم شامل له ولامته
والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى اجيب بان التعارض بين العام السابق والعام الذى هو دليل الاتباع لا التعارض
بين الفعل الخاص والعام السابق اصل مسئله الجمهور اذا علم عليه السلام بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصًا للفاعل
فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس او بحكمى على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا تعدى
لتعذر دليله ٥ شرح اذا فعل واحد فعلا مخالفًا لعام وعلم الرسول عليه السلام بذلك الفعل ولم ينكره كان
ذلك الفعل الذى قرره الرسول عليه السلام مخصصًا للعام بالنسبه الى ذلك الفعل لان سكوت الرسول عليه السلام ذلك
مع العلم به دليل جواز ذلك الفعل فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اى من يوجد
فيه المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة اللهم الا ان يوجد
ذلك المعنى في جميع صور العام فانه حينئذ يكون ناسخًا للعام ان قلنا انه يجوز النسخ بالقياس وان لم يتبين معنى
يوجب جواز ذلك الفعل فالمختار انه لا يتعدى جواز ذلك الفعل من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدى اما
القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكليه فالاولى ان يجمع بين الادله
بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث يحمل على الصور التى يتبين فيها المعنى الموجب
للجواز اصل مسئله الجمهور ان مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان الراوى خلافا للحنفيه والحنابله لنا ليس
بحجه شرح اذا كان مذهب الصحابى مخالفًا للعام لا يكون مخصصًا للعام وان كان الصحابى الذى مذهبه
مخالف للعام راويا للعام كمذهب ابى هريره في ولوغ الكلب فانه يخالف الحديث العام وهو قوله عليه السلام اذا فاغسلوه
ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احديهن بالتراب لان مذهبه انه يغسله ثلاثا احديهن بالتراب وذهب
الحنفيه والحنابله الى ان مذهب الصحابى يخصص العام واختار المصنف الاول واحتج عليه السلام بان العام حجه ومذهب
الصحابى ليس بحجه لما سندكره فلا يكون مخصصًا له اصل قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقًا فيجب الجمع قلنا
يستلزم دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيًا لبينه قلنا لو كان قطعيًا لبينه وايضًا لم يخف عن
غيره وايضًا لم يجز لصحابى اخر مخالفته وهو اتفاق شرح القايلون بان مذهب الصحابى يخصص العام احتجوا
بوجهين الاول ان مذهب الصحابى يستلزم دليلا والا لكان مخالفًا لظاهر العموم من غير دليل فيكون فاسقًا
وهو باطل بالاتفاق وحينئذ يكون ذلك الدليل مخصصًا للعام اجاب بان مذهبه يستلزم دليلا في ظنه لان
مخالفة العام انما يكون فسقًا اذا لم يكن مخالفه لدليل في ظنه لا لدليل في نفسه ولا يجوز لغير ذلك الصحابى متابعه ظنه الثانى
ان مخالفه الصحابى للعام لا بد ان يكون لدليل قطعى لانه لو كان ظنيا لبينه لنظر فيه غيره والقطعى يخصص العام اجاب
عنه بالمعارضه من ثلثه وجوه الاول لو كان الدليل قطعيًا لبينه ليصير اليه غيره والتالى باطل لانه لو بينه لاشتهر
كمذهبه الثانى انه لو كان قطعيًا لم يخف عن غيره لان القطعى منحصر في الكتاب والسنه المتواتره والاجماع ولا
يخفى شى منها الثالث انه لو كان قطعيًا لم يجز لصحابى اخر مخالفته بالاتفاق اصل مسئله الجمهور ان
العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفيه مثل حرمت الربو في الطعام وعادتهم تناول البر لنا
ان اللفظ عام لغةً وعرفا ولا مخصص شرح الجمهور ذهبوا الى ان عادة المكلفين في تناول بعض خاص
من الاطعمه ليس بمخصص للعام على وجه يختص بذلك البعض المتناول مثل ما اذا قال الرسول عليه السلام حرمت الربو
في الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص الطعام بالبر وذهبت الحنفيه الى ان العادة تخصص العموم واختار المصنف

الاول

الاول واحتج عليه بان لفظ العام عام لغه وعرفا لان اهل اللغه واهل العرف يطلقون الطعام على البر وغيره من
الطعوم ولا مخصص فيكون باقيًا على عمومه عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع اصل قالوا تخصص به كتخصيص
الدابه بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابه اختص به كما لو غلب عليه تناوله والغرض فيه قالوا
لو قال اشتر لى لحما والعاده تناول الضان لم يفهم سواه قلنا تلك قرينه في المطلق والكلام في العموم شرح
احتج الحنفيه بوجهين الاول بتخصيص الطعام بالبر بسبب عادة التناول كما يخصص الدابه بذوات الحافر
والنقد في البيع بالنقد الغالب في البلد بسبب عرف الفعل اجاب بان لفظ العام ان غلب في البر استعماله
يختص به كالدابه والنقد فانهما لما غلب استعمالهما في ذوات الحافر والنقد الغالب في البلد اختصا بهما بخلاف
غلبه تناول البر فانها لا تاثير لها في الدلالة حتى يختص به والكلام المفروض في غلبه التناول لا في غلبه الاستعمال
الثانى انه لو قال السيد لعبده اشتر لى لحما والعاده تناول لحم الضان لم يفهم عرفا سوى لحم الضان فيكون عاده
التناول مخصصه اجاب بان ماذكرتم مطلق والعاده قرينه موجبه لحمل المطلق على المقيد وكلامنا في العموم ولا
يلزم من صرف لفظ المطلق عن شائع المقيدات الى مقيد بسبب قرينه صرف العام عن بعض افراده بسبب تلك القرينه
لان دلالة المطلق على المقيدات دلالة الجزو على الكل ودلالة العام على افراده دلالة الكل على الاجزا وهو اقوى من الاول
اصل مسئله الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابى ثور مثل قوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر وقوله عليه السلام في شاه ميمونه دباغها طهورها فان قوله دباغها طهورها خاص موافق لحكم قوله ايما
اهاب دبغ فقد طهر وهو عام والدليل على انه لا يكون تخصيصًا لدلالته لا يكون الخاص معارضًا للعام لتوافق حكمهما فيعمل
بهما لان العمل بالدليل هو الاصل واحتج ابو ثور بان المفهوم يخصص العموم وتخصيص جلد شاه ميمونه بالحكم يدل على نفى الحكم
عن سائر الجلود بحسب المفهوم فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم اجاب بان حكم التطهير بالدباغ المضاف الى ضمير
شاه ميمونه يكون من باب تعليق الحكم بالاسم ومفهوم الاسم ليس بحجه اصل مسئله رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص
الامام وابو الحسين تخصيص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز
الاخر شرح اذا ورد عقيب العام ضمير يرجع الى بعض افراده لا يكون مخصصًا لذلك العام وذهب امام الحرمين وابو الحسين
البصرى الى انه تخصيص لذلك العام وقيل بالوقف مثال ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء مع قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام يتناول البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن يرجع الى بعض افرادها وهو
الرجعيات واختار المصنف المذهب الاول واحتج عليه بان المطلقات والضمير في بعولتهن لفظان فمقتضى الاول اجراؤه
على ظاهره من العموم ومقتضى الثانى رجوعه الى كل ما تقدم وقد عرض مانع عن رجوع الضمير الى كل الافراد فوجب صرفه الى
البعض بالمجاز ولا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر فلم يجب تخصيص العام لعدم المانع عن اجرائه على العموم
عن ظاهره بعوده الى البعض واجيب بانه كاعادة الظاهر شرح القايلون بالتخصيص قالوا يلزم من تخصيص
واعاده الظاهر
اصل قالوا يلزم مخالفه الضمير للظاهر لانه حينئذ يكون عايدًا الى البعض لا الى كله اجاب بانه يجوز مخالفه
الضمير للظاهر والا يلزم تخصيص العام لتعلق حكم مختص ببعض الافراد لا يوجب
الضمير للظاهر لان الضمير كناية عن الظاهر فيكون ذكر الضمير كاعادة الظاهر والحكم يجرى في جميع الافراد وكما
تخصيص الظاهر لتعلق حكم بعض الافراد بالنسبه الى حكم واعاده الظاهر لا توجب التخصيص الواجب
بخصيص الظاهر كاعادة الظاهر اصل الوقف لعدم الترجيح واجيب
جاز مخالفه الظاهر لنفسه بالنسبه الى حكمين فكذلك يجوز مخالفه الضمير للظاهر شرح القايلون بالوقف
قالوا لو خصصنا الاول خصصناها ولو سلم فالظاهر اقوى
بظهور العموم فيهما ولو خصصنا الاول خصصنا العام يلزم مخالفه
قالوا لم يخصص العام يلزم مخالفه ظاهر الضمير لان الضمير ظاهر انه يعود الى كل افراد المذكور ولو خصص العام يلزم مخالفه

لو

ظاهر العام ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيلزم الوقف اجاب بانا لا نسلم عدم الترجيح وذلك لان العموم ظاهر في المظهر
والمضمر فلو خصصنا العام الظاهر يلزم تخصيصهما اي تخصيص العام وتخصيص الضمير فيلزم مخالفة الظاهر فيهما ولو لم تخصص
العام يلزم مخالفة الظاهر في الضمير لعوده الى البعض المذكور فيكون عدم تخصيص العام ارجح لقلة مخالفة الظاهر ولو سلم
انه لا يلزم من تخصيص الظاهر الا مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة الظاهر في المظهر اقوى من مخالفته في المضمر
لان الظاهر اقوى دلالة من المضمر لكونه مستغنيا عن غيره بخلاف المضمر ومخالفة الظاهر فيما هو اقوى دلالة اشد
من مخالفته فيما هو اضعف اصل مسئلة الايمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين جواز
تخصيص العموم بالقياس ابن شريح ان كان جليا ابن ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا والجبائي
تقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف المختار ان ثبت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به
والا فالمعتبر القراين في الوقايع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر لنا انها لذلك كالنص الخاص
فيخصص بها للجمع بين الدليلين شرح اختلفوا في جواز تخصيص العام بالقياس فذهب الايمة الاربعة اعني
ابا حنيفة والشافعي ومالكا واحمد والشيخ الاشعري رضي الله عنهم وابو هاشم وابو الحسين الى جواز تخصيص العموم
بالقياس مطلقا وذهب ابن شريح الى جواز تخصيصه بالقياس ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف وذهب عيسى بن ابان الى انه يجوز التخصيص بالقياس ان كان العام مخصصا بشي اخر وقيل يجوز
التخصيص بالقياس ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام وقال الجبائي لا يخصص العام بالقياس
بل يقدم العام مطلقا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف والمختار عند المصنف انه يجوز تخصيص العام بالقياس وان جرى
اذا ثبتت العلة بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا والا اي لم يتحقق من الامور المذكورة تعتبر القراين الموجبة واحدة
للتفاوت والتساوي في احاد الوقايع فان ظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بالقياس اي يكون القياس مخصصا
والا اي وان لم يظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بعموم الخبر اي لا يخصص بالقياس واحتج على المختار بان العلة
اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخصص العموم جمعا بين
الدليلين بخلاف ما اذا لم يكن واحد من تلك الشرايط متحققا فانه وان كان القياس لكونه خاصا راجحا في الدلالة على
العام الا انه احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه ٥
اصل واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع
احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع شرح واستدل
على الشق الثاني من المذهب المختار بان القياس الذي يكون علته مستنبطة لا يكون مخصصا للعام لان العلة المستنبطة
اما ان تكون راجحة على العام في محل التخصيص او مرجوحة او مساوية له فان كانت مرجوحة او مساوية لا يخصص
العام والا يلزم ترجيح المرجوح او ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح وان كانت راجحة يجوز التخصيص بها فحينئذ
يكون على تقدير واحد مخصصا وعلى التقديرين لا يكون مخصصا ووقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين اجاب
بالنقض الاجمالي فان الدليل المذكور يطرد في جميع صور التخصيص سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص
اما ان يكون راجحا على العام في محل التخصيص او مساويا له او مرجوحا الى اخره وقد رجح الخاص على العام في غير صور
القياس جمعا بين الدليلين فكذا ههنا فيبطل قوله واستدل نقض للدليل الذي ذكره على المختار لان استدلال
على الشق الثاني من المذهب المختار ووجه وروده ان يقال ان وجوب التخصيص بالقياس على الاصل المخصص
مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان تلك العلة لا يجوز ان يكون ثابتة بنص او اجماع والا كان هو القسم
الاول بعينه لكن التخصيص بالمستنبطة لا يجوز لما ذكر والجواب

عنه ما مر اصل الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يجتهد
فيه في امرين الى اخره واجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمال لهما وبالزام تخصيص الكتاب
بالسنة والمفهوم لهما شرح احتج الجبائي على تقديم العام على القياس مطلقا بانه لو خص العام بالقياس لزم
ترجيح الاضعف والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان القياس اضعف لما تقدم من ان الخبر العام يجتهد فيه في
امرين والقياس يجتهد فيه في ستة امور وفي الامرين ايضا ان ثبت اصل القياس بالخبر وجوابه ههنا هو الجواب
المذكور ثمة واجاب ايضا بانا لا نسلم بطلان تقديم الاضعف والاتفاق على بطلان تقديم الاضعف انما يكون عند ابطاله
الاقوى بالكلية وههنا لم يبطل الاقوى بالكلية قدم القياس جمعا بين الدليلين واجاب ايضا بان الدليل المذكور
يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف وعدم جواز تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون المفهوم
اضعف منهما فيكون الالزام مشتركا اصل واستدل بتاخره في حديث معاذ وتصويبه واجيب بانه اخر
السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس هو الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم واجيب بان المؤثر
ومحل التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب اعتباره لانه المعتبر كما ذكر
في الاجماع الظني وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم
لان الدليل الخاص بها ظني شرح استدل الجبائي ايضا على عدم جواز تخصيص العام بالقياس مطلقا بقصة
معاذ فانه اخر القياس عن الكتاب والسنة وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان القياس مخصصا للعام يلزم تقديمه
عليهما اجاب بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول عليه السلام فيكون الكتاب متقدما على السنة
ولم يمنع تقديم الكتاب على السنة الجمع بين عموم الكتاب وتخصيصه بالسنة اذا كانت خاصة فلذا تقديم الكتاب والسنة
على القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصه بالقياس اذا كان خاصا واستدل ايضا بان دليل القياس هو الاجماع
ولا يتحقق الاجماع على جواز القياس اذا كان القياس مخالفا للعموم لان الواقفية لا يجوزون القياس اذا كان
مخالفا للعموم لان التخصيص به حينئذ يوجب ترك مقتضى العام بما ليس بحجة اجاب بانا لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع
بل قد يكون نصا وذلك لان المؤثرة اي الوصف الموجود في الفرع نص على عليته في الاصل ومحل التخصيص اي الاصل الذي
خص عن العام بنص يرجعان الى النص بمعنى ان تاثير الوصف في الفرع ايضا بالنص وثبوت حكم محل التخصيص
في الفرع ايضا بالنص لانه لما نص على علية الوصف في الاصل دل على خصوصية الاصل في الحكم ملغاة فعلم بذلك
النص وبقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة تاثير الوصف في الفرع وكذا اذا خص محل التخصيص بنص وقد وجد في محل التخصيص معنى
وجد في غيره كان ذلك النص المخصص مع قوله عليه السلام حكمي على الواحد يوجب تخصيص الصورة المساوية لمحل
التخصيص وما سواهما اي وما سوى العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان ترجح الخاص الذي هو القياس وجب اعتباره لان رجحان
الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وهذه اي مسئلة تخصيص العام بالقياس ونحوها كتخصيص الكتاب بخبر الواحد
قطعية عند القاضي لما ثبت ان العمل بالراجح من الامارات قطعي ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بهذه المسئلة ظني
اي لان المخصص في هذه المسئلة ظني ٥ اصل المطلق والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فيخرج
المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد خلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شايع بوجه كرقبة
مومنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومزيف جار فيه ويزيد شرح لما فرغ من مباحث
العام والخاص عقبهما المطلق والمقيد لان المطلق كالعام والمقيد كالخاص وعرف المطلق بانه ما دل على
شايع في جنسه فقوله ما بمنزلة الجنس والمراد منه اللفظ وقوله دال احتراز عن المهملات وقوله شايع اي لا
يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين احترز به عن المعارف لكونها متعينة ولم يخرج عنه المحلى باللام اذا اريد

به الماهيه وقوله في جنسه اي له افراد تماثله كل واحد بعد حذف ما به صار فردًا احترز به عن
النكره المستغرقه في سياق الاثبات نحو كل رجل ونحوه وهو النكره في سياق النفي لاستغراقها لان
المستغرق لايكون له افراد تماثله كل واحد بعد حذف ما به صار فردا واعلم ان هذا الحد يتناول
اللفظ الدال على الماهيه من حيث هي هي والنكره التي دلت على واحد غير معين لانها ايضا لفظ دال شايع في جنسه
والمقيد بخلاف المطلق وهو لفظ دال على معنى غير شايع في جنسه وهو يتناول ما دل على معين وما دل على شايع لكن
لا في جنسه فيكون العام مقيدًا بهذا التعريف وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شايع كرقبه مومنه اي ما دل
على مفهوم المطلق بوصف زايد عليه وهذا التفسير اعم من الاول لان قوله رقبه مومنه غير مقيد بالتفسير
الاول لانه دال على شايع في جنسه ومقيد بالتفسير الثاني لانه اخرج من شايع بوجه وكل ما
ذكر في تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار في تقييد المطلق ويزيد هٰهنا
مسئله وهي مسئله حمل المطلق على المقيد **اصل** مسئله اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس
واطعم فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبه مع لا تملك رقبه كافره واضح فان
لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد
شرح اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا يخلوا اما ان اختلف حكمهما او لا فان اختلف حكمهما فلا يحمل
احدهما على الاخر اصلا بالاتفاق مثل اكس ثوبا من الثياب المصريه واطعم فانه لا يقتضي الطعام بقيد المصري
لعدم المنافاه بينهما الا في صوره مثل قوله ان ظاهرت فاعتق رقبه مع قوله لا تملك رقبه كافره
فان الاجماع منعقد على ان تقييد المنهي عنه بالكافر يوجب تقييد المامور به بنفي الكفر لان الاعتاق يقتضي
الملكيه فلو لم يتقيد المامور به بنفي الكفر لامتنع الجمع بين الاتيان بالمامور به والاجتناب عن المنهي عنه ولذلك
قال واضح اي تقييد الرقبه المطلقه بنفي الكفر وان لم يختلف حكمهما اي حكم المطلق والمقيد فان كان
موجبهما متحدا وكانا مثبتين مثل قوله في الظهار اعتق رقبه اعتق رقبه مومنه ففيه ثلاثه مذاهب
احدها انه يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له سوا تقدم المطلق او تاخر وهو المختار عند
المصنف والثاني انه يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد نسخا للمطلق ان تاخر المقيد والثالث انه يحمل المقيد
على المطلق **اصل** لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا يخرج بيقين وليس بنسخ لانه
لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص وايضا لكان تاخر المطلق نسخا **شرح** احتج المصنف على
انه يجب حمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين احدهما ان حمل المطلق على المقيد جمع بين المطلق والمقيد
لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزياده والجمع بينهما اولى الثاني ان من عمل بالمقيد يخرج عن عهده التكليف
بيقين لانه ان كان التكليف بالمقيد فظاهر وان كان التكليف بالمطلق فقد اتى بالمطلق وزياده فيلزم
الخروج عن عهده التكليف بيقين ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن عهده التكليف بيقين لجواز ان يكون التكليف
بالمقيد والاتيان بالمطلق لا يستلزم الاتيان به فلا يخرج عن عهدته بيقين واحتج ايضا على ان حمل المطلق
على المقيد المتاخر لا يكون نسخا له بل بيانا بوجهين احدهما انه لو كان حمل المطلق على المقيد المتاخر نسخا له
لكان تخصيص العام نسخا له والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان التقييد رفع الاطلاق والتخصيص
رفع العموم فاذا كان المقيد ناسخا ~~للمقيد والتالي باطل بيان الملازمه~~ للمطلق كان الخاص ناسخا للعام
الثاني انه لو كان تاخر المقيد نسخا للمطلق لكان تاخر المطلق نسخا للمقيد والتالي باطل بيان الملازمه انه
كما ان تاخر المقيد يرفع الاطلاق كذلك تاخر المطلق يرفع التقييد فلا فرق بينهما **اصل** قالوا لو كان
تقييد الوجب دلاله رقبه على مومنه مجازا واجيب

بانه لازم

بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي التقييد بالسلامه والتحقيق ان المعنى رقبه من الرقبات
فرجع الى نوع من التخصيص سمي تقييدا **شرح** القايلون بان تاخر المقيد عن المطلق نسخ له لا بيان
احتجوا بانه لو كان تاخر المقيد عن المطلق بيانا للمطلق لا نسخا له لوجب دلاله رقبه على مومنه
مجازا والتالي باطل لان المجاز خلاف الاصل بيان الملازمه ان المقيد لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد واذا اطلق المطلق واريد المقيد كان مجازا اجاب بان هذا ايضا لازم عليكم اذا تقدم
المقيد على المطلق لانكم سلمتم ان المقيد حينيذ يكون بيانا للمطلق لا نسخا له وايضا هذا لازم عليكم في تقييد
الرقبه بالسلامه عن العيوب في كفاره الظهار لان الرقبه مطلقه ودلالتها على الرقبه السليمه مجاز ولما
كان هذا الجواب جدليا اشار الى ما هو الحق عنده قال والتحقيق ان المعنى رقبه من الرقبات
اي رقبه معينه من المعينات فحينيذ لا يكون تقييده بقوله مومنه مجازا لان المجاز دلاله رقبه معينه
من المعينات على اي معين يفرض من ذلك الجنس يكون حقيقه لان معينا من المعينات مشترك بين جميع المعينات
بالاشتراك المعنوي فعلى هذا يكون الملازمه ممنوعه قيل في بيان التحقيق ان قول الشارع صلى الله عليه
وسلم اعتق رقبه وان لم يذكر معه من الرقبات الا ان المعنى اعتق رقبه من الرقبات فلما قال اعتق رقبه
مومنه تبين بهذا القيد ان المراد بالمقدر العام هو الخاص فيكون المقدر هو الرقبات المومنه فيرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا وهذا اوفق لما في المتن والاولى ان يقال في جواب المجاز وان كان على خلاف
الاصل فهو اولى من النسخ فيصار اليه احترازا عما هو اشد محذورا منه **اصل** فان كانا منفيين عمل
بهما مثل لا يعتق مكاتبا لا يعتق مكاتبا كافرا **شرح** واما اذا كان موجبهما متحدا
وكانا منفيين عمل بهما اذ لا تعدد فيه مثل لا يعتق مكاتبا لا يعتق مكاتبا كافرا فيعمل بهما بان لا يعتق مكاتبا
اصلا **اصل** فان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد قيل
بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه بغير جامع وابو حنيفه لا يحمل
شرح وان لم يختلف الحكمان وكان موجبهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفاره الظهار والذين
يظاهرون من نسايهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبه وقوله في القتل الخطا ومن قتل مومنا
خطا فتحرير رقبه مومنه فقد اختلفوا فنقل عن الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد فقال
بعض اصحابه اراد انه اذا كان بينهما جامع موجب للالحاق حتى يكون التقييد بدليل فيكون تقييد المطلق
بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص وهو المختار وقال بعضهم اراد انه يحمل المطلق
على المقيد سواء وجد جامع بينهما او لم يوجد بنا على ان القران كله كالكلمه الواحده لا تعدد فيه وهذا
الاخير مردود شذ نقله عن الشافعي وابو حنيفه رضي الله عنه لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لان
الحمل يوجب رفع الاطلاق بالقياس وهو نسخ والقياس لا ينسخ اجيب بانا لا نسلم انه نسخ بل هو تقييد
للمطلق ببعض المسميات فيكون بيانا له لا نسخا **اصل** المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته
وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي ولا يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم احد المحامل
والفعل المجمل كالقيام من الركعه الثانيه لاحتمال الجواز والسهو ابو الحسين ما لم يمكن معرفه المراد منه وورد
المشترك المبين والمجاز المراد بين او لم يبين وقد يكون في مفرد بالاصاله وبالاعلال كالمختار وفي مركب
مثل او يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفه طبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقه **شرح**
لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين والكلام في حده واقسامه واحكامه المجمل لغه هو المجموع من قولهم

اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وانما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول
الفعل والقول لان الاجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل والدلالة اعم من ان يكون لفظية او غير
لفظية ودلالة الفعل عقلية وقوله لم تتضح دلالته احترازا عن المهمل فانه لا دلالة له اصلا وعن المبين
لان دلالته متضحة قيل يدخل في الحد المأول ايضا فان دلالته على المعنى المرجوح ليست متضحة اجيب عنه
بان المأول صدق عليه ان دلالته متضحة بالنسبة الى الراجح ورد هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من
هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحته من الوجه الاخر الذي كان مأولا وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما لم يتضح
دلالته اصلا والمأول يتضح دلالته في الجملة لان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح فلا يكون داخلا
تحت الحد وقيل في تعريف المجمل ايضا انه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي مع انه ليس بمجمل وكذا
يصدق على المستحيل اذ لا يفهم منه عند الاطلاق شي لان الاول لوله ليس بشي مع ان المستحيل ليس بمجمل وهذا
الحد ايضا غير منعكس فان المجمل قد يفهم منه شي عند الاطلاق لجواز فهم احد محامله عند الاطلاق واحد المحامل
شي فيصدق المحدود دون الحد وايضا الفعل المجمل يخرج عن الحد لانه ليس بلفظ مع انه مجمل كقيام النبي عليه
السلام من الركعة الثانية من غير ان يجلس للتشهد فانه فعل مجمل لانه يحتمل ان يكون القيام عن تعمد فيكون دالا
على جواز ترك الجلسة للتشهد ويحتمل ان يكون القيام عن سهو وحينئذ لا دلالة له على جواز ترك الجلسة للتشهد وقال
ابو الحسين في تعريفه ان المجمل ما لم يمكن معرفة المراد منه اي من نفسه واحترز به عن المجمل المبين فانه يمكن معرفة المراد
بالبيان لا من نفسه واورد على طرد التعريف المشترك المبين كعين جارية فانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه
مع انه ليس بمجمل وهذا غير وارد اذ المشترك مع قطع النظر عن البيان لا يمكن معرفة المراد من نفسه فيكون مجملا
بهذا الاعتبار ومع التفات النظر الى البيان يمكن معرفة المراد من نفسه فلا يكون مجملا بهذا الاعتبار ~~بهذا الحد غير~~
~~مطرد لانه يصدق على المهمل لانه لا يفهم منه شي عند الاطلاق~~ واللفظ الواحد يجوز ان يكون مجملا باعتبار غير مجمل
باعتبار اخر واورد ايضا على طرده المجاز المراد بين او لم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه
ليس بمجمل وقيد المشترك بالمبين لانه اذا لم يبين يكون مجملا بخلاف المجاز فانه لا يكون مجملا سواء بين او لم يبين قيل
~~قيل هذا ايضا غير وارد لان اللفظ اذا اريد به المجاز لم يمكن معرفة المراد من نفسه وهو من هذا الوجه مجمل ومن~~
~~حيث~~ ~~انه استعمل فيما لم يوضع ومع التفات النظر الى البيان يمكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا بهذا الاعتبار~~
والاجمال قد يكون مجازا مفردا اما بالاصالة كالقرء او بالاعلال كالمختار فانه يحتمل ان يكون فاعلا ويحتمل ان يكون
مفعولا وهذا الاجمال انما عرض فيه بواسطة قلب اليا المكسورة او المفتوحة الفا وقد يكون الاجمال في مركب مثل
قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لاحتمال ان يكون الموصول مع صلته هو الزوج او الولي والموصول مع
الصلة مركب وقد يكون الاجمال في مرجع الضمير وذلك اذا تعدد ما يحتمل ان يكون مرجوعا اليه ولم يترجح العود
الى واحد نحو ضرب زيد عمرا وارمي فان الضمير الذي هو فاعل ارمي يحتمل ان يكون يرجع الى زيد ويحتمل ان
يرجع الى عمرو وقد يكون الاجمال في مرجع الصفة مثل قوله زيد طبيب ماهر يحتمل ان يكون ماهر
صفة للطبيب ويحتمل ان يكون صفة لصفة اخرى وقد يكون الاجمال في تعدد المجاز بتعدد مع حمل اللفظ على
مفهومه الحقيقي اذا كانت المجازات متكافية **اصل** مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة
وامهاتكم خلافا للكرخي والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه ولو لا ما وجب للضرورة
تقدير بقدرها ولا يضمر الجميع والبعض غير متضح اجيب متضح بما تقدم **شرح** ذهب اكثر الاصوليين
الى انه لا اجمال في اضافة التحريم الى الاعيان مثل الى قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري واحتج المصنف على المذهب الاول بان القطع حاصل بالاستقراء
ان التحريم المضاف الى الاعيان يكون المراد منه عرفا تحريم الفعل المقصود منه مثلا الفعل المقصود
من الميتة الاكل فالتحريم المضاف الى الميتة هو تحريم الاكل والفعل المقصود من النسا هو النكاح
فالتحريم المضاف الى الامهات هو تحريم نكاحهن القايلون

بالاجمال

بالاجمال قالوا ان التحريم المضاف الى الاعيان لا بد وان يكون فيه اضمار لان التحريم انما يتعلق بالافعال
المقدورة والاعيان ليست بمقدورة فاذن وجب ان يضمر شي بالضرورة لئلا يلزم اهمال الخطاب بالكلية
فيتقدر المضمر بقدر الضرورة لان الزيادة عليه غير محتاجة فلا يضمر الجميع لان الضرورة تندفع باضمار
البعض فيتعين اضمار البعض والبعض غير متضح لعدم اولوية اضمار البعض دون بعض فيتحقق الاجمال اجاب
بان البعض متضح بما تقدم من ان العرف يقتضي في مثله تحريم الفعل المقصود **اصل** مسئلة لا اجمال في
نحو وامسحوا برؤسكم لنا ان لم يثبت في مثله عرف في بعض كمالك وابن جني والقاضي فلا اجمال وان
ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف
مسحت بوجهي واما البا للتبعيض فاضعف **شرح** اختلفوا في ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
هل هو مجمل ام لا فذهبت الحنفية الى انه مجمل لتردده بين وجوب مسح جميع الراس او بعضه لاطلاق الراس
على الكل والبعض والمبين فعله عليه السلام وذهب الباقون الى انه غير مجمل فعند الشافعي رحمه الله انه
لمطلق مسح الراس من غير ان يتعرض للبعض او الكل ويحصل باقل ما ينطلق عليه اسم المسح وعند بعض اصحابه
انه لمسح بعض الراس اي بعض كان وعند مالك والقاضي وابن جني رحمهم الله انه للكل واحتج المصنف على
انه لا اجمال فيه بانه ان لم يثبت عرف في ظهور استعماله في بعض اي بعض كان بل بقي على الوضع الاول
كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني كان مقتضاه مسح الكل فلا اجمال وان ثبت عرف في ظهور استعماله
في بعض اي بعض كان مقتضاه التبعيض فيحصل بمسح اي بعض فلا اجمال ايضا واعلم ان الفرق ثابت بين مذهب الشافعي
وبين ما نقل عن بعض اصحابه لان مذهبه انه لمطلق مسح الراس ويحصل باقل ما ينطلق عليه الاسم وما نقل
عن بعض اصحابه انه لمسح بعض الراس لكن لما كان مآل مذهب الشافعي ايضا الى وجوب مسح بعض الراس لم يفصل
المصنف وذكر مطلقا ان مذهب الشافعي وجوب مسح بعض احتج القائل بالتبعيض بوجهين احدهما عرف
الاستعمال في مثل مسحت بالمنديل فانه يقتضي مسح بعض المنديل لا كله اجاب بان العرف انما يقتضي مسح
البعض حيث يكون المسح للآلة لان الفعل بالآلة انما يكون ببعضها بخلاف مسحت بوجهي فان العرف لا يقتضي فيه مسح
بعض الوجه الثاني ان البا اذا وليت فعلا متعديا افادت التبعيض في المجرور بها لغة اجاب
بان الاستدلال بكون البا للتبعيض اضعف لانه لم يثبت نقله عن احد من ائمة اللغة **اصل** مسئلة
لا اجمال في نحو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا العرف في
مثله قبل الشرع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او تخصيصا لعموم الخبر
فلا اجمال قالوا لا بد من اضمار واجيب بما تقدم في الميتة **شرح** لما كان الرفع المضاف الى الخطأ
والنسيان في مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان لا يوجب رفع ذاتيهما بل لا بد من اضمار
اختلفوا في اجماله فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصري الى
انه مجمل واحتج المصنف على مذهب الجمهور بان عرف استعمال اهل اللغة قبل الشرع في مثل هذا التركيب
جرى ان المراد رفع المؤاخذة والعقاب لان رفع المؤاخذة والعقاب يتبادر الى الفهم عند سماع هذا
التركيب فحينئذ لا اجمال فيه قوله ولم يسقط الضمان اشارة الى جواب سؤال تقريره ان عرف الاستعمال
لو كان كما ذكرتم لارتفع الضمان ايضا لكونه من المؤاخذة والعقاب والتالي باطل لان الضمان لا يسقط
عنهم اجاب بوجهين احدهما ان الضمان انما لم يسقط لانه ليس عقابا لان المراد من العقاب ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان متعلق بالمال الثاني ان وجوب الضمان وان سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا
لعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب والتخصيص اولى من الاجمال القايلون بكونه مجملا احتجوا بما سبق

عنهم حو

في مثل حرمت عليكم الميتة وتقريره ههنا انه لما امتنع رفع ذات الخطاء والنسيان وجب ان يقدر شي بالضرورة ولا يجوز اضمار جميع ما يصلح ان يقدر لان الضرورة تندفع باضمار البعض واضمار بعض معين دون بعض ترجيح من غير مرجح فيلزم الاجمال وجوابه ما تقدم وهو انا لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين وذلك لان العرف يقتضي اضمار المواخذة والعقاب فيكون اضمارهما اولى

اصل مسئلة لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور خلافا للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز العرفي في مثله لو العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة قلنا لا نسلم الاختلاف وان سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرنا

شرح لما كان النفي الوارد على ما له وجود حسا مثل لا صلوة الا بطهور لا ينفي ذلك حقيقة بل لا بد له من تقدير امر اخر يتعلق النفي به اختلفوا في كونه مجملا فذهب الجمهور الى انه ليس بمجمل وذهب القاضي الى انه مجمل لتعدد ما يصلح ان يقدر ليتعلق النفي به وامتناع تقدير الكل لاندفاع الضرورة بالبعض وامتناع تقدير بعض معين لعدم الاولوية واحتج المصنف على انه لا اجمال فيه بانه ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال اي ان ثبت ان الشارع نقله من نفي الصلوة الى نفي الصلوة الصحيحة فلا اجمال والا اي وان لم يثبت عرف شرعي فالعرف اللغوي في مثل هذا التركيب يقتضي اضمار الفائدة اي لا فائدة لصلوة الا بطهور مثل لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع فلا اجمال ايضا ولو فرض انتفاء العرف الشرعي واللغوي في مثل ذلك فنفي الصحة اولى من نفي الفضيلة لانه اذا انتفى صحة الشي يصير كالعدم لانه حينئذ لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فانه لا يصير كالعدم لانه قد يكون معتدا به عند انتفاء الفضيلة وكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود فان قيل هذا الاستدلال فاسد لانه اثبات اللغة بالترجيح واثبات اللغة بالترجيح باطل بالاتفاق اجيب بان هذا الاستدلال لاثبات اولوية احد المجازات بعد تعذر الحقيقة بالعرف واثبات اولوية احد المجازات بالعرف جائز قيل كيف صح جوابه باثبات المجاز بالعرف والتقدير انتفاء العرف الشرعي واللغوي واجيب بانه اراد بهذا العرف عرف الاصوليين فلا منافاة قيل ان التامل يابى هذا الجواب لان كلام الشارع لا يرد على ما هو مصطلح حدث بعد ظهور الشرع والاولى ان يقال في جوابه ان هذا الجواب على تقدير انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية وانتفاؤها لا يوجب انتفاء عرف استعمال المجاز احتج القائلون بالاجمال بان عرف الشرع تختلف في الكمال والصحة في مثل هذا التركيب لانه يرد هذا التركيب في الشرع تارة لنفي الصحة واخرى لنفي الكمال ولئن سلم واذا اختلف عرف الشرع فيهما كان مجملا اجاب بانا لا نسلم ان وروده في الشرع مختلف بل الاختلاف انما حصل من اختلاف العلماء في تقديره فان بعضهم يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال ولئن سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن لا نسلم ان اختلاف عرف الشرع يوجب الاجمال لان اختلاف عرف الشرع انما يوجب الاجمال لو تساوى عرف الشرع فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة راجح بما ذكرنا فلا اجمال

اصل مسئلة لا اجمال في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض لما دونه والقطع ابانة المتصل فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال واجيب بانه لو لم يكن لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة احدها ووقوع واحد من اثنين اقرب من واحد بعينه واجيب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا فلو اطلق اليد على الثلث والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور

شرح لا اجمال في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما من جهة القطع او اليد خلافا لبعض الاصوليين والدليل على انه لا اجمال فيه ان اليد لمجموع العضو من الانامل الى المنكب حقيقة لصحة قولنا

بعض اليد

١١٧

بعض اليد على ما دون المنكب وامتناع ان يكون بعض الشي نفسه والقطع حقيقة في ابانة المتصل فلا اجمال فيه استدل على هذا المذهب بان هذه الاية انما يكون مجملا لو كان اليد مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب والاشتراك خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركا لكان مجازا والمجاز خلاف الاصل وهذا الجواب ضعيف لان المجاز اولى من الاشتراك واستدل ايضا على هذا المذهب بان اليد يحتمل ان يكون مشتركا وحينئذ يكون مجملا ويحتمل ان يكون متواطيا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدها مجازا في الباقي وعلى التقديرين يكون ظاهرا لا مجملا ولا شك ان وقوع واحد من التقديرين الاخيرين اقرب من وقوع واحد معين وهو التقدير الاول فكونه غير مجمل اقرب من كونه مجملا اجاب بان هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل وبانه لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون مجملا ابدا لعين ما ذكرتم وفيه نظر لان هذا الدليل لا يمشي في جميع الالفاظ المجملة بل انما يمشي في اللفظ الذي اطلق على معان واختلف في كونه ظاهرا في البعض او غير ظاهر في شي منها القائلون بالاجمال احتجوا بان اليد تطلق على الثلث اي العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح ولا ترجيح لواحد منهما على الاخر فيحصل الاجمال اجاب بان اليد والقطع وان كانا يطلقان على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما ظاهرين في بعض تلك المعاني لان اليد ظاهر في الكل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور ٥

اصل مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل لنا انه معناه قالوا اظهر في المعنيين لتكثير الفائدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقائق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا الحمل الثلاثة كالسارق

شرح اذا كان لفظ استعمل تارة فيما يفيد معنى واخرى فيما يفيد معنيين ولم يكن له ظهور بالنسبة الى احدهما فالمختار عند المصنف انه مجمل وذهب بعض الاصوليين الى انه ليس بمجمل واحتج المصنف على المختار بانه اذا لم يكن ظهور لاحدهما بالنسبة الى الاخر لم يتضح دلالته بالنسبة الى واحد منهما فيكون مجملا اذ لا معنى للمجمل الا ذلك القائلون بانه ليس بمجمل احتجوا بوجهين الاول ان حمله على ما يفيد معنيين اظهر من حمله على ما يفيد معنى واحدا لان حمله على ما يفيد معنيين موجب لتكثير الفائدة وحمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اظهر اجاب بان هذا اثبات اللغة بالترجيح لانه اثبت ظهوره في المعنيين لكونه اكثر فائدة واثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم انه ليس اثبات اللغة بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بطريق الحقيقة اكثر من الالفاظ لمعنيين وما هو اكثر اظهر الثاني ان اللفظ يحتمل ان يكون مشتركا بينهما ويحتمل ان يكون متواطيا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كانه السارق وعلى التقدير الاول يكون مجملا وعلى التقديرين الاخيرين لا يكون مجملا ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فعدم الاجمال اقرب من الاجمال وجوابه ما مر في اية السرقة وهو انه اثبات اللغة بالترجيح وانه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا

الموضوعة ل

اصل مسئلة ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشارع تعريف الاحكام ولم يبعث صلوات الله عليه لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا يتضح بما ذكرنا

شرح اذا ورد لفظ من الشارع يمكن ان يحمل على معنى لغوي وان يحمل على حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة اذ هي كالصلوة الشرعية حكما ويحتمل ان يكون المراد انه صلوة لغة لاشتماله على الدعاء فقد اختلفوا فيه فذهب طائفة

الي انه مجمل وهو مذهب الغزالي وذهب طايفه الي انه ليس بمجمل وهو المختار عند المصنف واحتج عليه
بان عرف الشارع تعريف الاحكام الشرعيه لان الرسول صلي الله وسلم لم يبعث لتعريف اللغه فحينيد
يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي لانه موافق لما هو المقصود من البعثه ولا يكون مجملا القايلون بكونه مجملا
قالوا ان اللفظ يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولم يتضح دلالته على شي منهما فيكون مجملا اجاب
بانه يتضح دلالته على الحكم الشرعي لما ذكرنا **اصل** مسله لا اجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي وثالثها
الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي فالاثبات مثل اني صايم لنا عرفه يقضي بظهوره
فيه الاجمال يصلح لهما الغزالي في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته واجيب ليس معنى الشرعي الصحيح
والا للزم في دعي الصلوه الاجمال الرابع في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر واجيب
بما تقدم وبان دعي الصلوه للغوي وهو باطل **شرح** اذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوي ومسمى شرعي
من غير ظهور احدهما فقد اختلفوا فيه على اربعه مذاهب احدها انه لا اجمال فيه وهو المختار عند المصنف
وثانيها انه مجمل وثالثها وهو مذهب الغزالي انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على الشرعي فلا يكون مجملا مطلقا
واذا ورد في جانب النهي يحمل على اللغوي فلا يكون مجملا والفرق بين المذهب الاول والرابع ان المذهب الاول
يحمله على الشرعي سوا وقع في الاثبات او في النهي والمذهب الرابع يحمله على اللغوي اذا كان في جانب النفي مثال
ذلك في جانب الاثبات قوله عليه السلام لعايشه حين سالها هل من غداء فقالت لا فقال اني اذا
لصايم مثال ذلك في جانب النهي لا تصوموا يوم النحر واحتج المصنف على المذهب المختار بان عرف الشرع يقتضي ظهور
اللفظ في مسمى الشرعي كما تقدم فلا اجمال احتج القايلون بالاجمال بان اللفظ يصلح لهما ولا ترجح لاحدهما
على الاخر فلم يتضح دلالته على واحد منهما فيكون مجملا والجواب ما تقدم وهو انه يتضح دلالته بالنسبه الي
المفهوم الشرعي واحتج الغزالي بانه اذا وقع في النهي مثل لا تصوموا يوم النحر تعذر حمله على الشرعي والا
لزم صحته لان الشرعي هو الصحيح فيكون مجملا اجاب بانه ليس معنى الشرعي الصحيح لانه لو كان معنى الشرعي الصحيح
يلزم الاجمال في قوله عليه السلام دعي الصلاه ايام اقرائك والتالي باطل قطعا بيان الملازمه انه حينيد
يمتنع حمل الصلاه على الشرعيه لانها غير صحيحه واذا امتنع حملها على الشرعيه يكون مجملا القايل بالمذهب
الرابع احتج بانه في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر فانه لو حمل على الشرعي لزم صحه
بيعهما واذا تعذر حمله على الشرعي وجب حمله على اللغوي لان الحمل على اللغوي اولى من الاجمال اجاب
بما تقدم من ان معنى الشرعي ليس هو الصحيح وبان ما ذكره يلزم ان يحمل الصلاه في قوله دعي الصلاه على
اللغوي وهو باطل لجواز الصلاه اللغويه التي هي الدعا في الحيض **اصل** البيان والمبين يطلق البيان على
فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي هو اخراج الشي من حيز الاشكال الي حيز
التجلي والوضوح واورد البيان ابتدا والتجوز بالحيز وتكرير الوضوح وقال القاضي والاكثر الدليل وقال
البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد ومركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال **شرح**
لما فرغ من مباحث المجمل شرع في البيان والمبين البيان يطلق على ثلاثه معان احدها فعل المبين اعني
التبيين وهو رفع الابهام والثاني الدليل وهو ما به يحصل التبيين والثالث على المدلول وهو الاعتقاد
الحاصل الذي يتبع التبيين ولاجل اطلاق البيان على المعاني الثلاثه اختلفوا في تعريفه فالصيرفي اختار
الاول وعرفه فانه اخراج الشي من حيز الاشكال الي حيز التجلي والوضوح وهذا التعريف مزيف اما
اولا فلانه غير جامع اذ انه يخرج عنه البيان ابتدا وهو

ما دل

ما دل على الحكم من غير تقدم اجمال واشكال وهو بيان بالاتفاق واما ثانيا فلاشتمال الحد على
المجاز لقوله من حيز الاشكال الي حيز الوضوح والحيز للجواهر حقيقه لا للاعراض واما ثالثا فلاشتماله
على الزياده لانه ذكر التجلي والوضوح مع ان احدهما كاف وقال القاضي واكثر الاصوليين ان البيان
هو الدليل واختار ابو عبد الله البصري الثالث وعرفه بانه العلم الحاصل عن الدليل ثم عرف المصنف
المبين بانه نقيض المجمل وهو ما يتضح دلالته ويدخل فيه الخطاب الذي ورد مبينا ابتدا ثم المبين اما قول
مفرد او مركب واما فعل سبق اجماله او لم يسبق **اصل** مسله الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه عليه
السلام بين الصلوه والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا كما دل عليه وايضا فان المشاهده ادل وليس الخبر فيه ح
كالمعاينه قالوا يطول فيتاخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تاخر للشروع ولو سلم
فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تاخر عن وقت الحاجه **شرح** ذهب جمهور الاصوليين الي انه
يجوز البيان بالفعل خلافا للشذوذ ولنا ان البيان بالفعل واقع والوقوع دليل الجواز وانما قلنا ان البيان
بالفعل واقع لان كل واحد من الصلاه والحج مجمل وبين الرسول عليه السلام بالفعل فان قيل البيان بالقول
وهو قوله خذوا عني مناسككم وقوله صلوا كما رايتموني اصلي اجيب بان قوله خذوا وقوله صلوا يدل
على ان الفعل بيان لا انه بيان لانه لم يشتمل على تعريف شي من افعال الصلوه والحج وايضا مشاهده فعل
الصلوه والحج ادل على معرفه تفاصيلهما من الاخبار اذ ليس الخبر كالمعاينه واذا جاز البيان بالقول فجوازه
بالفعل الذي هو ادل اولى القايلون بعدم جواز البيان بالفعل قالوا البيان بالفعل قد يطول زمانه فيلزم
تاخير البيان وهو غير جايز اجاب بان طول الزمان لا يمنع البيان لان البيان بالقول قد يطول ايضا مع
انه لا يمنع البيان ولو سلم البيان بالقول لا يطول لكن لا نسلم تاخر البيان فانه ما تاخر البيان لحصول اذ ح
الشروع فيه عقيب ورود الاجمال ولو سلم تاخر البيان لكن التاخر لسلوك اقوى البيانين الذي هو الفعل
وهو غير ممتنع ولو سلم ان الفعل لا يكون اقوى البيانين لكن نسلم ان تاخر البيان مطلقا غير جايز بل تاخر
البيان عن وقت الحاجه غير جايز وفي هذه الصوره ما تاخر عن وقت الحاجه **اصل** مسله اذا ورد
بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وان جهل فاحدهما وقيل
يتعين غير الارجح للتقديم لان المرجوح لا يكون تاكيدا واجيب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك وان
لم يتفقا كما لو طاف بعد ايه الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب ويلزمه ح
متقدما او متاخرا لان الجمع اولى ابو الحسين المتقدم بيان نسخ الفعل متقدما من امكان الجمع **شرح**
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد منهما ان يكون بيانا لذلك المجمل فلا يخلو اما ان يتفقا في
البيان او يختلفا فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم منهما ام لا فان كان الاول فالمتقدم بيان للمجمل والثاني
تاكيد له وان لم يعلم المتقدم منهما فالمختار عند المصنف ان احدهما هو البيان من غير تعيين والاخر تاكيد
له وقيل ان كانا متساويين فاحدهما بيان من غير تعيين والاخر تاكيد وان لم يكونا متساويين فالمرجوح
يتعين للتقديم فيكون بيانا والراجح تاكيدا له لانه لو لم يتقدم المرجوح لم يكن لوروده فايده لان وروده اما
للبيان او للتاكيد والاول باطل لان البيان قد حصل بالاول فلا يكون الثاني مفيدا له لامتناع

تحصيل الحاصل والثاني ايضا باطل لان المرجوح لا يكون تاكيدا للراجح اجاب بانا لا نسلم ان المرجوح
مطلقا لا يكون تاكيدا بل المرجوح المستقل يجوز ان يكون تاكيدا فلا يلزم ذلك فيه وان لم يتفق القول
والفعل في البيان كما روى انه عليه السلام بعد آية الحج امر في القران بطواف واحد وروى انه طاف قارنا
طوافين فقد اختلفوا فيه والمختار عند المصنف ان القول هو البيان تقدم او تاخر ويحمل فعله عليه
السلام على انه ندب او واجب مختص به لانا جعلنا القول بيانا يلزم الجمع بين الدليلين والجمع بين الدليلين
اولى ولو جعلنا الفعل بيانا لزم اهمال القول وذهب ابو الحسين الى ان المتقدم من القول والفعل بيان
فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف الثاني واجبا وان كان المتقدم هو القول لم يكن الطواف الثاني
واجبا ويلزم على مذهب ابي الحسين نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول
المتاخر مع امكان الجمع بين القول والفعل كما ذكرنا والجمع اولى من النسخ اصل مسئله المختار ان
البيان اقوى والكرخي يلزم المساواه ابو الحسين يجوز الادنى لنا لو كان مرجوحا الغى الاقوى في العام اذا
حصص وفي المطلق اذا قيد وفي التساوي التحكم شرح اختلفوا في ان البيان هل يجب ان يكون
اقوى في الدلاله من المبين ام لا والمختار عند المصنف ان البيان يجب ان يكون اقوى من المبين في الدلاله وقال
الكرخي يلزم المساواه بين البيان والمبين في الدلاله وقال ابو الحسين يجوز ان يكون البيان ادنى من المبين
في الدلاله واحتج المصنف على المذهب المختار بانه لو كان البيان مرجوحا في الدلاله بالنسبه الى المبين لزم
الغا الاقوى بالاضعف في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد والتالي باطل بيان الملازمه انه اذا كان
عام او مطلق ثم ورد عليه مخصص او مقيد وكان العام اقوى دلاله من الخاص والمطلق من المقيد وجوزنا
تخصيص العام بالخاص الاضعف والمطلق بالمقيد الاضعف لزم الغا العام او المطلق الذي هو اقوى دلاله
ولو كان البيان مساويا في الدلاله للمبين لزم التحكم لان تقدم احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح اصل
مسئله تاخير البيان عن وقت الحاجه ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت الحاجه يجوز والصيرفي
والحنابله ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وابو الحسين مثله في الاجمالي مثل العموم مخصوص والمطلق مقيد
والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير النسخ شرح تاخير البيان عن وقت الحاجه ممتنع الا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق واما تاخير البيان من وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجه فقد اختلفوا فيه والمختار
عند المصنف الجواز مطلقا وذهب الصيرفي والحنابله الى امتناعه مطلقا وذهب الكرخي الى امتناعه في غير
المجمل وهو ما له ظاهر غير مراد كالعام والمطلق والمنسوخ والى جوازه في المجمل وهو ما ليس له ظاهر وقال
ابو الحسين يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجه في المجمل وفي غير المجمل يمتنع تاخير البيان الاجمالي الى وقت الحاجه ولا
يمتنع تاخير البيان التفصيلي فعلى هذا اخذ البيان الاجمالي على الفور في غير المجمل مثل ان يقول وقت الخطاب هذا
العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وذهب الجبائي الى امتناعه في غير النسخ والى جوازه في
النسخ اصل لنا فان لله خمسه القرى ثم بين ان السلب للقايل اما عموما واما براي الامام وان ذوي القربى
بنو هاشم دون بني اميه وبني نوفل ولم ينقل اقتران اجمالي مع ان الاصل عدمه وايضا اقيموا الصلاه ثم بين
جبريل والرسول وايضا الزكاه وكذلك السرقه ثم بين على التدريج وايضا فان جبريل قال اقرا فقال ما انا بقارئ
ثلثا ثم قال اقرا باسم ربك الذي خلق واعترض بانه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تاخيره والتراخي يفيد جوازه
في الزمن الثاني فيمتنع تاخيره واجيب بان الامر قبل البيان لا يجب به شي وذلك كثير شرح
واحتج المصنف على جواز تاخير البيان الى وقت الحاجه بامور الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه اثبت خمس الغنيمه مطلقا

للمذكورين

للمذكورين واثبت لذوي القربى عموما نصيبا وكل واحد من الغنيمه وذوي القربى مما له ظاهر اريد
خلافه من غير ذكر البيان الاجمالي والتفصيلي معه ثم بين بعد ذلك ان السلب للقايل اما بالعموم المستفاد
من قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما براي الامام كما هو مذهب ابي حنيفه رحمه الله تعالى وايضا بين
ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني اميه وبني نوفل فان قيل لم لا يجوز ان يكون البيان الاجمالي مقترنا به
وما تاخر هو البيان التفصيلي اجيب لم ينقل اقتران بيان اجمالي والاصل عدمه الثاني قوله اقيموا الصلاه
فان في ابتدا نزوله كانت الصلاه ظاهره في مطلق الدعا مع ان المراد منها ذات الاركان ولم يقترن به بيان انه
اراد ذات الاركان لا اجمالا ولا تفصيلا ثم بين ذلك جبريل للرسول عليه السلام وبين الرسول للامه وكذلك الزكاه
فانها في ابتدا نزول قوله تعالى واتوا الزكاه ظاهره في النما مع ان المراد منها المقدار المخرج من النصاب
وكذلك السرقه فان قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما ظاهر في وجوب قطع يد السارق
مطلقا ولم يقترن به بيان ان المراد منه المقيد ثم بين بعد ذلك الرسول عليه السلام وقال اقرا فقال الرسول عليه
السلام وما اقرا وكرر جبريل ثلثا ثم قال اقرا باسم ربك الذي خلق وهذا دليل جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب والالم
يؤخر جبريل البيان عن المره الاولى واعترض بان الاوامر التي ذكرتم متروكه الظواهر فلا يصح التمسك بها اتفاقا وانما قلنا
انها متروكه الظواهر لانها لا تخلو ان اجراوها على ظواهرها لان اجراوها على الظواهر يوجب جواز تاخير بيانها وجواز تاخير
ممتنع لان الامر اما للفور او للتراخي فان كان للفور امتنع تاخير البيان عن وقت الخطاب لان وقت الخطاب وقت الحاجه وان كان
للتراخي فجاز الفعل في الوقت الثاني فيمتنع تاخير البيان عن ذلك الوقت اجاب بان الامر قبل البيان لا يجب به شي فلا نفيد
قبل البيان الفور والتراخي والامر الذي لم يجب به شي شايع في العرف لقول السيد لعبده افعل مطلقا فانه لا يجب بمجرد هذا
القول على العبد شي قبل البيان اصل واستدل بقوله ان تذبحوا بقره وكانت معينه بدليل تعيينها بسوالهم بموجبا
وبدليل انه لم يومر بمتجدد وبدليل المطابقه لما ذبح واجيب بمنع التعيين فلم يتاخر بيان بدليل بقره وهو ظاهر وبدليل
قول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا بقره ما لاجزاتهم وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تعالى انكم وما تعبدون فقال
ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكه والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا واجيب بان ما لما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت
زياده بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل بانه لو كان ممتنعا لكان لذاته او لغيره بضروره او نظر وهما منتفيان
وعورض لو كان جايزا الى اخره الشرح استدل على جواز تاخير البيان الى وقت الحاجه بسلبه وجوه الاول
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقره والبقره غير معينه بحسب الظاهر لانها نكره وكان المراد بقره معينه ولم يقترن
بها بيان وانما قلنا ان المراد بها بقره معينه لثلثه وجوه الاول ان الله سبحانه وتعالى عينها بعد سوالهم عن البقره
المامور بذبحها المتاخر عن الخطاب بذبحها ولو لم تكن البقره معينه لم يكن للسوال والجواب معنى الثاني ان البقره لو لم يكن
معينه لكان المامور بها في الايه الثانيه متجدده والتالي باطل لانهم لم يامروا بمتجدد بيان الملازمه ان المامور بها في الثانيه
معينه وفي الايه الاولى غير معينه فيكون المامور بها في الثانيه متجدده الثالث ان المامور بها لو كانت غير معينه لما
طابقت المامور بها المذبوح لان البقره المذبوحه معينه والتالي باطل بدليل مطابقه المامور بها المذبوح اجاب المصنف
عنه بمنع التعيين ح لم يتاخر بيان والدليل على عدم التعيين من ثلثه وجوه الاول ان البقره للمامور بها غير معينه لقوله
تعالى ان تذبحوا بقره فانها نكره والنكره غير معينه بحسب الظاهر وترك الظاهر خلاف الاصل فلا يجوز القول به الثاني
قول ابن عباس لو ذبحوا بقره ما لاجزاتهم ولكنهم شددوا في السوال فشدد الله عليهم وذلك دليل على ان البقره غير معينه
لان طلب البيان لو
لان زياده البيان ليس بتشديد الثالث ان البقره لو كانت معينه لما عنفهم الله تعالى على طلب البيان لان طلب البيان يوجب
استحقاق المدح والتالي باطل لقوله تعالى وما كادوا يفعلون الثاني قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
فانه عام مع ان العموم غير مراد وقد اخر بيانه الذي هو المخصص لانه لما نزل هذه الايه قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا
فلما جا الى الرسول قال اليس عبدت الملائكه والمسيح فتوقف الرسول عليه السلام في الجواب
ثم نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اوليك

بعد ... ولم يقترن به بيان اجمالي
المقدار الذي يقطع
الاالدان ... عليه
السلام في ابتدا الوحي
نزل الى الرسول عليه
السلام

عنه مبعدون مخصصة به الاية الاولى اجاب بان الاية الاولى غير متناوله للملايكه والمسيح لان ما لما لا يعقل فلا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت تخصيصا وبيانا لذلك العموم بل زياده لجهل المعترض وقد روي انه عليه السلام لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل هذا مع ان ما نقل عن ابن الزبعرى وكونه سبب لنزول الايه خبر من باب الاحاد فلا يعول عليه في المسله العلميه الثالث ان تاخير البيان لو كان ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وعلى كل واحد من التقديرين اما ان يعلم ذلك بضروره او نظر وكل منهما منتف اجاب عنه بالمعارضه بانه لو كان جايزا لجوازه اما ان يعلم بضروره او نظر وكل منهما منتف اصل المانع بان الظاهر لو جاز لكان الى مده معينه وهو تحكم ولم يقل به او الى الابد فيلزم المحذور واجيب الى معينه عند الله تعالى وهو وقت التكليف قالوا لو جاز لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهاله والباطن متعذر واجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام وبانه نفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجه فلا جهاله ولا احاله شرح احتج من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر اريد غيره بوجهين الاول ان التاخير لو جاز لكان اما الى مده معينه او الى الابد والاول يوجب التحكم لان الغرض من الخطاب الافهام ونسبته الى جميع الازمان على السوا فلو عين زمانا للبيان لزم التحكم ولم يقل به احد والثاني ايضا باطل لانه يلزم جواز تاخيره ابدا فلا يتمكن المكلف من معرفته فيلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال اجاب بان تاخير البيان الى مده معينه عند الله وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم فان نسبة البيان والافهام الى وقت التكليف اولى الثاني لو جاز تاخير البيان لكان الشارع مفهما لخطابه والتالي باطل اما الملازمه فلانه مخاطب والخطاب يستلزم الافهام والا لكان الخطاب عبثا واما انتفا التالي فلانه ان كان مفهما للظاهر والظاهر غير مراد يلزم ايقاع المكلف في الجهل لان افهام ما هو غير مراد يوجب الايقاع في الجهل وهو باطل وان كان مفهما لغير الظاهر ولا طريق الى افهامه لانه لم يبين بعد وافهام ما لا طريق اليه متعذر اجاب بالنقض الاجمالي والتفصيلي اما الاجمالي فلان هذا الدليل يجري في النسخ لان المنسوخ ظاهره في الدوام ولم يكن النسخ مذكورا معه وجواز تاخير النسخ عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق واما التفصيلي فلانه اريد افهام الظاهر لكن لا على سبيل القطع بل ظاهرا مع تجويز التخصيص عند الحاجه وعلى هذا لا يلزم الجهاله لعدم القطع ولا الاحاله من جهه التعذر لانه اريد افهام الظاهر اصل عبد الجبار تاخير بيان المجمل يخل بفعل العباده في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان وقتها وقت بيانها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده واجيب بانه يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الاخر وقال تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ اجيب بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع وكان اجدر شرح احتج عبد الجبار على امتناع تاخير بيان المجمل بخلاف النسخ بان تاخير بيان المجمل يخل بفعل العباده في وقتها لان المكلف لم يتمكن من الاتيان بها للجهل بصفتها لان صفتها انما تعلم بالبيان بخلاف تاخير بيان النسخ فانه لا يخل بفعل العباده في وقتها لان صفتها مبنيه اجاب بان وقت العباده هو وقت بيانها لا وقت الامر بها وصفه العباده معلومه وقت البيان فلا يلزم الاخلال بفعل العباده في وقتها واعلم ان مذهب عبد الجبار غير مذكور في صدر المسله لكن مذهبه مذهب الحاكي فذكره ههنا ليعرف توافق مذهبيهما القايلون بامتناع تاخير بيان المجمل قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين المخاطب مراده من المهمل والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان المجمل لا يفهم منه شي كالمهمل فجواز الخطاب به يوجب جواز الخطاب بالمهمل اجاب بالفرق فان المجمل يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته وان لم يفد ما هو المراد على التعيين فيطيع المكلف بالعزم على الفعل ويعصي بالعزم على الترك بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيا اصلا وقال عبد الجبار ايضا في الفرق بين امتناع تاخير بيان التخصيص وجواز تاخير بيان النسخ ان تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص من الاشخاص المندرجه تحت العام انه هل هو مراد من العام ام لا بخلاف تاخير بيان النسخ فانه لا يوجب الشك لامكان العمل بالمنسوخ قبل ورود البيان اجاب بان جواز تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد من الاشخاص على البدل لا على الجمع لان التخصيص اخراج البعض وجواز تاخير البيان في النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص فكان جواز تاخير النسخ اجدر واولى اصل مسله المختار على المنع جواز تاخير اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمه سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبيا وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنه اهل الكتاب الا بعد حين شرح المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه اختلفوا في انه هل يجوز تاخير اسماع المخصص الموجود ام لا واختار المصنف جواز تاخير اسماع المخصص الموجود واحتج عليه بوجهين

احدهما ان المخصص الموجود وقت الخطاب اقرب من المخصص الذي لم يوجد وقت الخطاب لامكان سماعه قبل سماع العام بان يسمع الشارع عند ذلك المكلف قبل اسماعه فيعرف منه او بعد سماع العام بالاستكشاف بخلاف المخصص الذي لم يوجد واذا كان اقرب جاز تاخيره لان جواز الابعد يقتضي جواز الاقرب الثاني ان تاخير اسماع المخصص واقع والوقوع دليل الجواز وانما قلنا انه واقع لان فاطمه رضي الله عنها سمعت يوصيكم الله في اولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبيا وهو مخصص للايه وايضا سمع الصحابه قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر الحديث المخصص للمجوس عنه وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنه اهل الكتاب الا بعد زمان طويل ص مسله المختار على المنع جواز تاخيره عليه السلام تبليغ الحكم الى وقت الحاجه للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحه قالوا بلغ ما انزل اليك واجيب بعد كونه للوجوب والفور للقران شرح المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه اختلفوا في جواز تاخير الرسول تبليغ الحكم الذي اوحي اليه عن وقت الحاجه واختار المصنف جواز تاخير التبليغ واحتج عليه بانا نقطع ان التاخير لا يلزم منه محال لانه ليس بمستحيل لذاته والاستحاله بالغير منتفيه لان الاصل عدم الغير وايضا يجوز ان يكون في التاخير مصلحه يعلمها الله تعالى فيوخر الرسول لذلك المانعون من جواز تاخير التبليغ احتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وهو يقتضي وجوب التبليغ على الفور اجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الوجوب والفور ولو سلم انه يقتضي الوجوب والفور لكن لا نسلم ان المراد بما انزل هو الاحكام بل القران اصل مسله المختار على التخصيص جواز تخصيص بعض دون بعض لان المشركين يقتضي الذمي ثم العبد ثم المراه بتدريج وايه الميراث بالقاتل والعبد والكافر بتدريج قالوا يوهم الوجوب في الباقي وهو تجهيل قلنا اذا جاز ابهام الجميع فبعضه اولى شرح القايلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه اختلفوا في انه هل يجوز تاخير بعض البيانات عن وقت الخطاب دون بعض والمختار انه يجوز والدليل على الجواز الوقوع فان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام فبين الرسول اخراج الذمي ثم المراه ثم العبد على التدريج وايضا ايه الميراث وهو قوله تعالى يوصيكم الله عامه فبين الرسول عليه السلام اخراج نفسه منها بقوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقه ثم بين اخراج القاتل ثم الكافر بتدريج القايلون بعدم جواز تاخير البعض دون بعض قالوا بيان البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي فيكون تجهيلا للمكلف اجاب بان ذكر العام بدون ذكر المخصص يوهم وجوب استعمال اللفظ في الجميع وهو جايز واذا جاز ابهام الجميع فجواز ابهام البعض اولى اصل مسله يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا والاكثر يكفي بحيث يغلب انتفاوه والقاضي لا بد من القطع بانتفايه ولذلك كل دليل مع معارضه لنا لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قالوا ما كثر البحث فيه يفيد العاده القطع والا فبحث المجتهد لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسند بانه قد يجد ما يرجع به شرح اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ووجهه انه قبل البحث عن المخصص لم يحصل ظن العموم لان اعتقاد امكان وجود المخصص مانع من حصول الظن واما بعد البحث وعدم الوجدان يحصل الظن وبعد الاجماع على امتناع العمل بالعموم قبل البحث اختلفوا في قدر ذلك البحث فذهب الاكثر الى انه يكفي البحث بحيث يغلب على الظن انتفا المخصص ولا يشترط حصول القطع بانتفا المخصص وقال القاضي لا بد من البحث الموجب للقطع بانتفا المخصص وكذا كل دليل مع معارضه اي يكفي فيه البحث بحيث يغلب على الظن انتفا معارضه واحتج المصنف على مذهب الاكثر بانه لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها والتالي باطل بيان الملازمه ان الاستقراء دل على ان اكثر العمومات المعمول بها لا يقطع العقل بانتفا مخصصه بل غايته عدم الوجدان بعد البحث وعدم الوجدان لا يفيد القطع بانتفايه قال القاضي القطع بانتفا المخصص حاصل لان ما كثر البحث فيه بين العلما ولم يطلعوا على المخصص يفيد العاده فيه القطع بعدم المخصص والا اي وان لم يكثر فيه البحث من العلما فبحث المجتهد يفيد القطع بانتفا المخصص لانه لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه المجتهد عند البحث لا محاله اذ لو لم ينصب الله عليه دليلا وان لا يبلغه الى المكلف والا لكان نصب الدليل عبثا ومنع بانا لا نسلم ان ما كثر البحث فيه من العلما يفيد القطع بالعاده وايضا لا نسلم ان بحث المجتهد فيه يفيد القطع والى هذين المنعين اشار بقوله ومنعا وسند المنع ان المجتهد قد يجد من المخصصات ما يرجع بذلك عن الحكم بالعموم ولو كان القطع حاصلا لما رجع ص الظاهر والمؤول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلاله ظنيه اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والتاويل من اول اذا رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا الغزالي احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد ان الاحتمال ليس بتاويل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع به شرح لما فرغ من مباحث البيان والمبين شرع في الظاهر والمؤول والظاهر لغه الواضح واصطلاحا ما دل دلاله ظنيه اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط فقوله ما دل جنس يشمل النص والظاهر والمجمل والمؤول وقوله ظنيه يخرج النص لان دلالته قطعيه والمجمل لان دلالته ليست براجحه ولا مرجوحه والظنيه هي الراجحه والمؤول لان دلالته موهومه

مرجوحه وقوله اما بالوضع او العرف احتراز عن اللفظ الدال على المفهوم المجازي بمجرد وجود القرينة فانه وان كان دلالته
على المفهوم المجازي ارجح بالنسبة الى دلالته على المفهوم الحقيقي لكنه لا يكون ظاهرا لان دلالته ليست بوضعية ولا عرفية
والتاويل لغة من آل يؤول اذا رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فقوله الظاهر احتراز عن حمل النص
على معناه وحمل المشترك على احد معنييه فانه لا يسمى تاويلا وقوله المحتمل احتراز عن حمل الظاهر على معنى غير محتمل وقوله
المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح وهذا التعريف يشمل التاويل الصحيح والفاسد وان اردت تعريف التاويل
الصحيح زدت على ما ذكر قولك بدليل يصيره راجحا فقوله بدليل والمراد به مطلق الدليل الشامل القطعي والظني احتراز عن
التاويل بغير دليل فانه لا يسمى تاويلا صحيحا وقوله يصيره راجحا اي يصير الطرف المرجوح راجحا على مدلوله الظاهر احتراز عن
التاويل بدليل لا يصير الطرف المرجوح راجحا فانه لا يسمى تاويلا صحيحا وعرفه الغزالي بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على
الظن من الظاهر ويرد على هذا التعريف ان الاحتمال شرط التاويل لا نفسه لان الاحتمال الدلالة المرجوحة وهي شرط التاويل
لا نفسه ويرد ايضا على عكس هذا التعريف التاويل المقطوع به لخروجه عن التعريف لانه لم يصر بالدليل اغلب على الظن من
الظاهر بل صار قطعيا ولما كان الظاهر اكثر استعمالا من الظهور والتاويل اكثر استعمالا من التاول تعرض المصنف لتفسير
الظاهر دون الظهور ومن التاويل فعلا بالعكس اي تعرض لتفسير التاويل دون التاول ص وقد يكون قريبا فيترجح بادنى
مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد شرح التاويل على ثلاثة اقسام قريب فيترجح الطرف المرجوح
بادنى دليل القرينة مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي اذا عزمتم وبعيد فيحتاج الى دليل اقوى ليترجح لبعده ومتعذر فيرد
ولا يقبل ولما تعذر الضابط الذي يتميز به التاويل القريب عن التاويل البعيد لان القريب والبعيد من الامور الاضافية فيه
اذ رب قريب بالنسبة الى شيء بعيد بالنسبة الى غيره اورد المصنف امثلة للتاويل البعيد ليتنبه المتعلم منها على معنى
البعيد ومنه يعرف القريب والمتعذر اصل فمن البعيد تاويل الحنفية قوله لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة
امسك اربعا وفارق سائرهن اي ابتدئ النكاح او امسك الاوائل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان
ومع انه لم ينقل تجديد قط شرح اعلم ان مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة سواء
اسلمن معه او لا وهن كتابيات وسواء نكحهن معا او على الترتيب فله ان يختار اربعا من غير تجديد نكاحهن ويندفع الباقيات
لقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن فانه امر بالامساك وهو ظاهر في استدامة النكاح وقوله اربعا غير معين
فلهذا يكون الزوج بالخيار في اختيار اي اربع شاء وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع
نسوة فان وقع نكاحهن معا يبطل نكاحهن جميعهن وان وقع على الترتيب يبطل ما بعد الاربع قياسا على المسلم واول هذا الحديث
تارة بانه اراد بالامساك ابتداء نكاحهن فقوله امسك اربعا ابتدئ نكاحهن وقوله فارق سائرهن لا تنكحهن واخرى بانه امر الزوج
باختيار اوائل النساء فيكون معنى قوله امسك اربعا اي امسك اربعا من اوائل النساء وذكر المصنف لبعد هذا التاويل وجهين احدهما
انه يبعد عادة ان يخاطب متجدد في الاسلام بمثل هذا الخطاب من غير بيان شرائط النكاح مع ان الحاجة ماسة الى معرفتها
لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل انه جدد النكاح ولو كان معناه تجديد النكاح لكان الظاهر من حال المامور
امتثال امره عليه السلام اصل واما تاويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
فابعد لقوله ايتهما شرح هذا ايضا تاويل الحنفية بالتاويل المذكور للحديث المذكور وانما هو ابعد من الاول لان المنافي
للتاويل المذكور في الاول هو الامر الخارج عن اللفظ وهو شهادة الحال فقط وفي هذا انضم الى شهادة الحال مانع لفظي وهو قوله
عليه السلام ايتهما شئت فانه بتقدير وقوع نكاحهما على الترتيب تعين الاولى للاختيار ولفظ ايتهما شئت يأباه اصل
ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا اي اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد
في ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء
للمحسن شرح ذهبت الحنفية الى انه لا فرق بين اطعام ستين مسكينا وبين اطعام مسكين واحد في ستين يوما لان المقصود
دفع حاجة المسكين ودفع حاجة ستين مسكينا يوما كدفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما فاولوا قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا وهذا التاويل ايضا بعيد لانهم جعلوا المعدوم الذي هو طعام مذكورا المكون
مفعولا للاطعام وجعلوا المذكور الذي هو قوله ستين مسكينا عدما لانهم لم يجعلوه مفعولا مع امكان قصد الشارع
العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن وهذا لا يحصل للواحد

اصل

اصل ومنها قولهم في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة كما تقدم وهو ابعد اذ يلزم ان لا تجب الشاة وكل معنى اذا
استنبط من حكم ابطله باطل شرح قالت الحنفية ان المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة الفقير والحاجة
كما تندفع بالشاة تندفع بقيمتها فقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة وهذا التاويل ابعد مما
تقدم لان تقدير اطعام طعام ستين مسكينا لا يبطل حكم ما دل عليه اللفظ ظاهرا اذ لا منافاة بين ايجاب
اطعام طعام ستين مسكينا وبين اطعام ستين مسكينا بخلاف تقدير قيمة شاة فانه اذا كان قيمة الشاة واجبة
كانت الشاة غير واجبة وكل معنى اذا استنبط من حكم اي كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الحكم اي الاصل
يكون باطلا لان بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع اصل ومنها حملهم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة وباطل اي يؤول اليه غالبا لاعتراض الولي لانها مالكة لبضعها فكان
كبيع سلعتها والاعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور اي مؤكدة
بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد في اللغز مع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات
شرح اعلم ان الحنفية اولوا قوله عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل باحد
التاويلين اما حملا ايما امراة على الصغيرة والامة والمكاتبة مع اجراء قوله باطل على ظاهره واما حمل قوله باطل على
انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض وليها اذا زوجت من غير كفو مع اجراء قوله ايما امراة على ظاهر عمومه وانما
اولوا هذا الحديث باحد التاويلين لان المراة مالكة لبضعها حتى يكون رضاها هو المعتبر فكان نكاحها بغير
اذن وليها كبيع سلعتها فان قيل لو كانت مالكة لبضعها لما كان لاعتراض الولي وجه اجاب بان الوجه
في اعتراض الولي دفع النقيصة ان كانت وهي ان تكون قد زوجت نفسها من غير كفو وانما كان هذا التاويل بعيدا لان
التاويل به ابطل ظهور قصد التعميم المستفاد من تمهيد اصل وهو وضع الالفاظ العامة مع ظهور اي مؤكدة بما
للمبالغة في العموم لان زيادة ما كلمة اي تاكيد الاستغراق وايضا تكرير لفظ الباطل دليل على ان المراد هو الباطل
حقيقة لا ما يؤول الى البطلان وحمل التاويل بهذا التاويل الحديث على نادر بعيد في اللغز الحكيم يخفى به وبعده عن الفهم ولا
يليق بالشارع ان يخاطب بمثل هذا الخطاب مع امكان قصد النبي عليه السلام منع استقلال المراة بالنكاح حرة او غيرها
فيما يليق بمحاسن العادات وهو النكاح واعلم ان قول المصنف بتمهيد اصل يتعلق بقوله ظهور قصد التعميم
وقوله مع ظهور اي يتعلق بقوله بتمهيد اصل وقوله وحمله عطف على قوله وابطل اصل ومنها حملهم لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز مع صحة المانع
من الظهور فليطلب اقرب تاويل شرح ومن التاويلات البعيدة للحنفية حملهم قوله عليه السلام لا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لانه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار اذا لم يكن قضاء ونذرا ووجه
بعد هذا التاويل ان قوله لا صيام نكرة في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم النذر والقضاء نادر بالنسبة
الى الصوم الاصلي المطلق به في اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضاء والنذر كاللغز يخفى به وبعده عن الفهم فان قيل
المانع من حمل اللفظ على الظاهر متحقق فليطلب اقرب تاويل لا ما هو كاللغز اصل ومنها حملهم ولذي القربى على الفقراء
منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة بسبب الاستحقاق مع
الغنى اصل ومن التاويلات البعيدة للحنفية حملهم ولذي القربى وقوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
ولذي القربى على الفقراء منهم لان المقصود من دفع الخمس اليهم سد الخلة ولا خلة مع الغنى فحملوا حرمان الاغنياء منهم وان كان مع الغنى لان
ووجه بعد هذا التاويل انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق اضافة الخمس الى ذوي القربى بلام التمليك يشعر بان علة الاستحقاق القرابة
تعظيما لشانهم وبيانا لشرفهم

[illegible]

اصناف وعند بعضهم كما مالك انما الصدقات الى اخرها على ان المصارف من ذلك وليس منه لان سياق الايه
قبلها من الرد على لمزهم في المعطي ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه شرح كما مالك
رحمه الله تعالى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الى اخره على بيان المصرف ولم يوجب تفرقه
الزكاه على كل واحد من الاصناف الثمانيه بل يجوز اعطاء الزكاه الى واحد من الاصناف وعند بعضهم
هذا التاويل من التاويلات البعيده لان اضافه الصدقات الى الاصناف باللام وعطف بعضهم على
البعض بواو التشريك يقتضي وجوب الاستيعاب فحمله على بيان المصرف صرف عن ظاهر اللفظ من غير ان يكون
ثم قرينه صارفه قيل ليس بعيد لا نم كان المصنف ليس هذا التاويل من التاويلات البعيده لان سياق الايه
التي قبلها يدل على ما ذكره مالك فان قبل هذه الايه قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله
ورسوله انا الى الله راغبون وذلك اشتمل على الرد على لمزهم الرسول في الصدقات وعلى رضاهم في اعطائهم وسخطهم
في منعهم وما رد عليهم ذكر مصارف ليتبين ان ما فعله الرسول حق اصل المفهوم الدلاله منطوق
وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي لا في محل النطق فالاول صريح وهو ما وضع اللفظ له
وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحه العقليه او الشرعيه عليه فدلاله اقتضاء
مثل رفع عن امتي الخطأ والنسيان واسأل القريه واعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدم الملك لتوقف العتق عليه
وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سياتي وان لم يقصد فدلاله اشاره
مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر
الحيض واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغه تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع وفصاله في عامين
واحل لكم ليله الصيام الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالان باشروهن الى حتى يتبين لكم شرح الدلاله
تنقسم الى منطوق والى مفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق مثل تحريم التافيف فان قوله تعالى فلا تقل لهما اف
يدل عليه في محل النطق والمفهوم بخلافه وهو ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق مثل تحريم الضرب فان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف يدل عليه لكن لا في محل النطق والمنطوق صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم
مما وضع له اللفظ وغير الصريح لا يخلو اما ان يقصده المتكلم او لا فان قصده المتكلم وتوقف صدق المتكلم عليه او
توقف الصحه العقليه عليه او توقف الصحه الشرعيه عليه يسمى دلاله اللفظ عليه دلاله اقتضاء مثال ما توقف صدق المتكلم
عليه قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان ما هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ الحكم وهو حكم
الخطأ مقصود منه وتوقف صدقه عليه مثال ما توقف عليه الصحه العقليه قوله تعالى واسال القريه فان ما
هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ القريه وهو الاهل مقصود منه وتوقف الصحه العقليه عليه لان السؤال عن القريه
غير صحيح عقلا مثال ما توقف عليه الصحه الشرعيه قولك للغير اعتق عبدك عني على الف فانه يستدعي التمليك
لتوقف العتق عليه شرعا فالتمليك لازم للمعنى الذي وضع له لفظ اعتق عني وهو مقصود وتوقف عليه الصحه
الشرعيه وان لم يتوقف احد هذه الثلثه على ما يلزم مما وضع له اللفظ واقترن الملفوظ به بحكم لو لم يكن ذلك
الحكم لتعليل الملفوظ به كان الاتيان به بعيدا من الشارع فتنبيه وايماء كما سياتي في باب القياس وان لم
يقصد المتكلم ما يلزم مما وضع له اللفظ يكن حصل بالتبعيه فدلاله اللفظ عليه اشاره مثل قوله عليه السلام
النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود
من هذا القول بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم منه ان اكثر الحيض خمسه عشر يوما
واقل الطهر كذلك لان ذكر شطر الدهر مبالغه في بيان نقصان دينهن

والوكان

لو كان الحيض يزيد على خمسه عشر يوما لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في
عامين يدل على ان اقل مده الحمل سته اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ ظاهرا وكذلك قوله تعالى احل لكم ليله الصيام
الرفث الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنبا وان لم يكن مقصودا لان من باشر اخر الليل لا بد وان تاخر غسله الى النهار
فيلزم جواز الاصباح وكذلك قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود يدل على جواز الاصباح جنبا لانه يدل على جواز امتداد المباشره الى طلوع الفجر يلزم ما ذكرناه اصل
ثم المفهوم مفهوم موافقه ومفهوم مخالفه فالاول ان يكون المسكوت موافقا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب
ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره وكاداء
ما دون القنطار من تؤده اليك وعدم الاخر من لا تؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في غيره اولى
ويعرف بمعرفه المعنى وانه اشد مناسبه في المسكوت ومن ثم قال قوم هو قياس جلي لنا القطع بذلك
لغه وايضا فاصل هذا قد يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذره قالوا لولا المعنى لما حكم واجيب بانه شرط لغه
ومن ثم قال به النافي للقياس فيكون قطعيا كالامثله وظنيا كقول الشافعي رحمه الله في كفاره العمد واليمين
الغموس شرح لما فرغ من المنطوق شرع في المفهوم وهو ينقسم الى مفهوم موافقه والى مفهوم مخالفه فالاول
اي مفهوم الموافقه ان يكون المسكوت موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه مثال
مفهوم الموافقه تحريم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان حكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق لحكم
المفهوم في محل النطق وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره وكفهم اداء ما دون
القنطار من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وكفهم اداء ما زاد على الدينار من قوله
تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك والقنطار المعيار وتقارير مواد من حكى رضي الله عنه انه قال
هو الف ومايتا اوقيه وقال هو ماية وعشرون رطلا وقال مل مسك الثور ذهبا والمسك بالفتح الجلد
والمثال الثاني من قبيل التنبيه بالاعلى على الادنى وباقي الامثله من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك
اي فلاجل ان دلاله المفهوم هو التنبيه بالاعلى على الادنى او بالعكس لم يكن الحكم في غير الملفوظ اي المسكوت
اولى من الحكم في الملفوظ ويعرف الحكم في محل السكوت بمعرفه المعنى المقصود من الحكم في محل النطق وان ذلك المعنى
اشد مناسبه للحكم في محل السكوت ومن ثم اي ومن اجل توقف معرفه الحكم في محل السكوت على معرفه المعنى
في محل النطق وكونه اشد مناسبه للحكم في المسكوت قال قوم هو قياس جلي واحتج المصنف على انه ليس بقياس
بوجهين احدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغه قبل شرع القياس فلا يكون قياسا الثاني انه لو كان قياسا
لم يندرج اصل هذا تحت الفرع والتالي باطل اما الملازمه فظاهره واما انتفاء التالي فلان اصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل قول القائل لا تعطه ذره فانه يفهم منه منع اعطاء ما فوق الذره والذره مندرجه فيما فوقها الى ان قال
قالوا لولا المعنى المشترك بين المفهوم والمنطوق لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك اجاب
بان وجود المعنى المشترك شرط لدلاله الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغه ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس
دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ ومن ثم اي ومن اجل انه ليس بقياس قال به النافي للقياس
ومفهوم الموافقه ينقسم الى ما يكون قطعيا والى ما يكون ظنيا والقطعي ما لا يتطرق اليه احتمال مثل الامثله
المذكوره والظني كما في قول الشافعي في كفاره العمد فان الله تعالى اوجب الكفاره في قتل الخطأ بقوله ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبه مؤمنه فان هذا ان دل على وجوب الكفاره في العمد لانه اولى بالمؤاخذه الا انه ليس بقطعيه
لانا لا نقطع بان وجوب الكفاره في الخطأ معلل بالمؤاخذه لجواز ان يكون وجوب الكفاره على الخاطي انما هو لاجل
ان يتلافى ذنبه وح لا يلزم وجوب الكفاره في العمد لان العمد فوق الخطأ

ولا يلزم من كون الكفارة رافعة لاثم ادنى كونها رافعة لاثم الاعلى ولذلك قال الشافعي رحمه الله في حق اليمين
الغموس وهو ان يحلف على الماضي كاذبا مع علمه بالحال كقوله والله لا اكلت مع علمه بالاكل وانما سميت بالغموس
لانها تغمس صاحبها في الاثم وانما اوجب الشافعي الكفارة فيها نظرا الى انها اولى بالكفارة من غير الغموس — حكم المنطوق وقع
اصل مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة
ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى ينكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه
ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم
فان خفتم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا لسؤال ولا لحادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غير
ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر شرح مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم — مع عالمه
ويسمى دليل الخطاب وهو على عشرة اقسام ذكر المصنف منها اربعة لكونها اقواها الاول
مفهوم الصفة وهو ان يكون اللفظ عاما مقترنا بصفة خاصة مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة
الثاني مفهوم الشرط وهو ان يكون الحكم على الشي مقيدا بشرط مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
الثالث مفهوم الغاية مثل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع مفهوم العدد وهو ان
يعلق الحكم على عدد خاص مثل قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وشرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة في المسكوت عنه لانه لو ظهر اولوية في المسكوت عنه او مساواة يكون مفهوم موافقة وايضا
شرطه ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاغلب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال
الربائب ان يكون في حجور ازواج الامهات فذكر هذا الوصف لكونه اغلب لا يدل على نفي التحريم عما عداه
وقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه يفيد جواز الخلع بالشقاق
لكون الخلع عند الشقاق بحسب الاغلب وقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل فان الاغلب ان المراة لا تنكح نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وامتناعه عن
تزويجها فيفسد نكاح المراة نفسها بغير اذن وليها لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فانه
اذا نكحت باذن وليها فنكاحها ايضا باطل وشرطه ايضا ان لا يكون واردا في جواب سؤال مثل ما اذا
سيل عن سائمة الغنم فاجيب في سائمة الغنم زكاة وشرطه ايضا ان لا يكون واردا لحادثة حدثت
مثل ما اذا مر بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها وايضا ان لا يكون لتقدير جهالة المخاطب بان لا
يعلم المخاطب وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة المعلوفة فيقول الرسول في سائمة الغنم زكاة
فان التخصيص لا يكون لنفي الحكم عما عداها وايضا ان لا يكون لدفع خوف مثل ما اذا قيل لخائف تترك
الصلاة المفروضة في اول الوقت جائز ترك الصلاة في اول الوقت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر
فانه اذا تحقق الباعث على التخصيص لا يكون مفهوم المخالفة حجة اصل فاما مفهوم الصفة فقال
به الشافعي واحمد والاشعري والامام ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري والا
ان كان للبيان كالسائمة او للتعليم كالتحالف او كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين والا
فلا شرح اختلف الائمة في مفهوم الصفة فذهب الشافعي واحمد والشيخ ابو الحسن الاشعري
وامام الحرمين وكثير من العلماء الى ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها
مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فان تعليق وجوب الزكاة على الغنم المقيد بوصف السائمة يدل
على نفي وجوب الزكاة عما عدا السائمة وذهب ابو حنيفة وجمهور الاسلام
والقاضي
والمعتزلة

والمعتزلة الى انه لا يدل وفرق ابو عبد الله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان مثل قوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكاة او للتعليم مثل قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فتحالفا وترادا او كان ما
عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على
نفي ما عداه والا اي وان لم يكن ورود الخطاب لشي مما ذكرنا من الامور الثلاثة فلا يدل على نفي ما عداه
اصل المثبتون قال ابو عبيد في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا — كذا
يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله خير له من ان يمتلئ شعرا المراد الهجاء وهجاء
الرسول عليه السلام فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير الصفة
المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة فلولاه ما احتجا بها
احتج بان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح فيه التجويز وعورض بمذهب الاخفش وا
بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم فالمثبت اولى شرح المثبتون اي القائلون بان تعليق
الحكم على احدى صفتي الذات يدل على نفيه عما عداه لغة احتجوا بانه لو لم يدل تعليق الحكم على احدى صفتي
الذات على نفيه عما عداها لما فهم اهل اللغة ذلك والملازمة باطلة اما الملازمة فلان اهل اللغة لا يفهمون
من اللفظ ما لا يدل اللفظ عليه لغة واما بيان انتفاء التالي فلانه قال ابو عبيد في قوله عليه السلام
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذلك قال
ابو عبيد في قوله عليه السلام مطل الغني ظلم مثل ما قال في الخبر المتقدم فانهم من تعليق الحكم على احدى صفتي
الذات نفيه عما عداها وهو من ائمة اللغة واللي المطل والواجد الغني والمراد باحلال عقوبته حبسه
وباحلال عرضه مطالبته به وقيل لابي عبيد في قوله عليه السلام لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلئ
شعرا المراد بالشعر الهجاء وهجاء الرسول فقال ابو عبيد لو كان المراد من الشعر الهجاء لم يكن لذكر الامتلاء
معنى لان قليل الهجاء كذلك فالزم ابو عبيد من تقدير الصفة نفي الحكم عما عداها وانما قال من تقدير الصفة
لان ههنا لم يقيد اسم عام بصفة كما جاء في الغنم لكن لما قيل لابي عبيد ان المراد من الشعر الهجاء قدر الامتلاء
صفة للهجاء حتى كانه قيل الهجاء الذي يمتلئ منه الجوف وقال الشافعي بمفهوم الصفة وهما اي الشافعي وابو عبيد
عالمان بلغة العرب والظاهر انهما انما فهما المفهوم لغة لا اجتهادا الا انهما في درجة الاجتهاد فنقلهما قد يكون مستندا — المفهوم
وابو عبيد على اجتهادهما لانهما وان كانا من ائمة اللغة لا يجب قبول نقلهما اجاب المصنف بان اللغة تثبت بنقل
الى الوضع وقد يكون مستندا الى الاجتهاد بان يكون باجتهادهم لان احتمال الاجتهاد مرجوح
الائمة من اهل اللغة ولا يقدح في اللغة المثبتة بقولهم جواز ان يكون باجتهادهم وعورض بمذهب الاخفش فانه نقل ان مذهب
واحتمال الاستناد الى الوضع راجح والمرجوح لا يقدح في الراجح اجاب المصنف بان هذا لا يصح ان
الاخفش ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات لا يدل على نفي ما عداها كما ثبت خلافه عن الشافعي وابي عبيد ولو سلم ثبوت
يكون معارضا لذلك لان هذا المذهب لم يثبت عن الاخفش ولو سلم عدم
هذا المذهب عن الاخفش لثبوت مذهبهما لكن من ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد رحمهما الله ارجح لانهما افضل والمثبت اولى من النافي
رجحانهما فالدليل الذي ذكرناه راجح على الدليل الذي ذكرتم لان دليلنا مثبت ودليلكم ناف
اصل وايضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فايدة وتخصيص

احاد البلغ لغير فايده ممتنع فالشارع اجدر واعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفايده واجيب

بانه نعلم بالاستقراء اذا لم يكن للفظ فايده سوى واحده تعينت وايضا تثبت دلاله التنبيه بالاستبعاد

ايماء فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا معنى للمفهوم فيه

واعترض بان فايدته تقويه الدلاله حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وان سلم في

بعضها خرج فان الغرض انه لا شي يقتضي تخصيصه سوى المخالفه واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس

فيه واجيب بانه يتقدم المساواه يخرج والا اندرج شرح هذه حجه اخرى على ان مفهوم الصفه حجه

وتوجيهها ان يقال لو لم يدل تعليق الحكم باحد صفتي الذات على نفيه عما عداها لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر

فايده والتالي باطل اما الملازمه فلان الغرض انما يوجب التخصيص من الامور المتقدمه معدوم والاصل عدم غيره

واما انتفا التالي فلان تخصيص احاد البلغ يمتنع ان يكون لغير فايده فتخصيص الشارع اجدر واولى بان لا يكون

لغير فايده واعترض على هذه الحجه من اربعه وجوه الاعتراض الاول ان هذا الدليل يرجع الى اثبات الوضع

اي دلاله المنطوق على المفهوم لغه بما فيه من الفايده لانكم قلتم لا فايده للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الوصف

لهم فيكون اللفظ موضوعا لغه ولا يثبت الوضع بالفايده اجاب بوجهين الاول انه لا نسلم انه اثبت الوضع

بالفايده بل ثبت بالاستقرا فانا نعلم بالاستقراء انه اذا لم يكن للفظ سوى فايده واحده تعينت تلك الفايده لكونها

مراده من اللفظ الثاني انه تثبت دلاله التنبيه بالاستبعاد اتفاقا كما قد بينا في اقسام الصريح انه اذا

اقترن بالحكم معنى لو لم يكن لتعليله استبعد ذكره معه يكون ذلك المعنى علته فاثبات دلاله المفهوم

جلاء عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع ادني الاعتراض الثاني ان الدليل الذي ذكرتم منقوض بمفهوم اللقب

فان الدليل بعينه قايم فيه بان يقال تخصيص الاسم بالحكم لا بد فيه من فايده ولا فايده سوى نفيه عما عداه لان الغرض

ان الفوايد المتقدمه منتفيه ومفهوم اللقب مردود بالاتفاق اجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم

الصفه فان فايده تخصيص اللقب بالذكر حصول الكلام لانه لو اسقط لاختل الكلام فلا يتحقق مقتضى المفهوم فيه لان

مقتضى المفهوم تعين الفايده المذكوره ولم يتعين الفايده المذكوره لتحقق فايده اخرى وهو حصول الكلام بخلاف الصفه

في انه مفهوم الصفه فان حصول الكلام لا يكون فايده لتخصيصها بالذكر لانها لو اسقطت لم يختل الكلام فلم يتحقق التي تخصص

فايده سوى الفايده المذكوره فيتحقق مقتضى المفهوم فيه الاعتراض الثالث ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل على

نفي الحكم عما عداه لم يكن للتخصيص فايده لم لا يجوز ان يكون فايده ذكر الصفه تقويه دلاله ما جعل الوصف وصفا

لهم له على افراده المتصفه بتلك الصفه حتى لا يتوهم تخصيص بالافراد عما جعل الوصف وصفا اجاب

بان هذه الفايده فرع العموم اي هذه الفايده انما تحصل اذا كان المقيد بالصفه عاما ولا قايل بعموم مثل هذا

الاسم ولئن سلم العموم في بعض الصور فيخرج عن محل النزاع لانه ح يكون للتخصيص فايده غير المخالفه في الحكم والغرض

انه لا شي يقتضي تخصيصه سوى المخالفه في الحكم فيكون غير المفروض الذي هو محل النزاع الاعتراض الرابع انا لا نسلم

انه لا فايده للتخصيص سوى المخالفه في الحكم لم لا يجوز ان يكون فايده التخصيص ثواب الاجتهاد بالقياس فيه فان

تخصيص الوصف بالذكر يشعر بعليته فيجتهد المجتهد ويثبت الحكم في صوره اخرى فيحصل ثواب الاجتهاد اجاب

بانه ان ثبت المساواه بين الفرع والاصل في الوصف يخرج عن محل النزاع اذ النزاع انما وقع فيما لا يكون غير المنطوق

مساويا للمنطوق في عله الحكم وان لم تثبت المساواه بينهما في الوصف اندرج فيما لا فايده فيه سوى المخالفه في الحكم

لانتفاء القياس ح اصل واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطه وليس للاشتراك بالاتفاق

اجيب ان عني السايمه فليس محل النزاع وان عني ايجاب الزكاه فيها فلا دلاله على واحد منهما شرح

استدل

استدل على ان تخصيص الصفه بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها بان ذكر الوصف لو لم يكن للحصر لزم اشتراك

افراد المنطوق مثل افراد السايمه وافراد المفهوم مثل افراد المعلوفه في الحكم والتالي باطل بالاتفاق وبيان الملازمه

انه لا واسطه بين الحصر والاشتراك فاذا انتفى الاول ثبت الثاني اجاب بانه ان اراد بالحصر حصر السايمه

اي اختصاصها بهذا الصنف من الغنم وعدم تناوله للمعلوفه فليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاص السايمه به وان اراد

بالحصر حصر ايجاب الزكاه في السايمه ونفيه عن المعلوفه فالملازمه ممنوعه قوله اذ لا واسطه بين الحصر والاشتراك

قلنا ممنوع اذ النزاع في دلاله اللفظ على نفي ما عدا المذكور ولا يلزم من عدم الدلاله على النفي دلالته على الاشتراك

لجواز ان لا يدل على واحد من الحصر والاشتراك اصل الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه

بمعناه والثانيه معلومه وهو مثل ما تقدم فانه ان عني لفظ السايمه فليس محل النزاع وان عني الحكم المعلق بها فلا

دلاله على الحصر وكر بان معناه في اللقب وهو باطل شرح استدل امام الحرمين على ان تخصيص الوصف بالذكر يفيد الحصر

بانه لو لم يفد تخصيص الوصف بالذكر الحصر لم يفد اختصاص الحكم بالصنف المذكور دون غيره والتالي باطل اما الملازمه

فظاهره لان معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر واما انتفا التالي فلان فايده اختصاص الحكم بالصنف المذكور دون

غيره معلومه واشار الى انتفا التالي بقوله والثانيه معلومه اجاب بان هذا مثل ما تقدم فانه ان عني بالحصر حصر لفظ

السايمه اختصاصها بهذا الصنف وعدم تناوله للمعلوفه فليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاص السايمه به وان عني

بالحصر حصر الحكم المعلق بالسايمه اي اختصاصه بالسايمه ونفيه عما عداها فالملازمه ممنوعه قوله لان معنى الاختصاص

به دون غيره هو الحصر قلت لا نسلم اذ معنى الاختصاص به دون غيره دلالته على وجوب الزكاه فيه وعدم دلالته على وجوب

الزكاه فيما عداه ولا دلاله على الحصر اذ لا يلزم من دلالته على وجوب الزكاه فيه وعدم دلالته على وجوب الزكاه فيما عداه

دلالته على نفيها فيما عداه فانها كر ان معناه في مفهوم اللقب بالاتفاق ونقض هذا ان الاستدلال لان بمفهوم اللقب واجيب بان النفره من

انحصار الحكم في المذكور اصل واستدل بانه لو قيل الفقها الحنفيه ائمه فضلا نفرت الشافعيه ولولا ذلك ما نفرت واجيب بان النفره من

ترك الاحتمال كما ينفر من التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك شرح واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل

على نفي الحكم عما عداه بانه لو قيل الفقها الحنفيه ائمه فضلا نفرت الشافعيه ولولا ذلك اي لو لم يكن تخصيص الوصف

بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه لما نفرت الشافعيه اجاب بانا لا نسلم ان نفره الشافعيه لاجل ان تخصيص الوصف

بالذكر يوجب القطع بنفي الحكم عما عداه بل النفره من ترك الاحتمال فان تخصيص الحنفيه بالذكر يوجب

ترك الشافعيه بوجه الاحتمال وذلك يوجب النفره او ان تقديم الحنفيه على الشافعيه يوجب

القطع بفضلهم او النفره لتوهم المعتقدين ذلك اي نفره الشافعيه لتوهم ان المعتقدين مفهوم الصفه يعتقدون انهم ليسوا ائمه

فضلا اصل واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مره فقال لازيدن على السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه

واكذب صحيح واجيب بمنع فهم ذلك لانها مبالغه فلبس وبا اولعله باق على اصله في الجواز فلم يفهم منه شرح

واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بانه لما نزل حق اقارب الرسول قوله تعالى

ان تستغفر لهم سبعين مره فلن يغفر الله لهم قال الرسول عليه السلام والله لازيدن على السبعين ففهم الرسول عليه السلام

ان ما زاد على سبعين بخلافه فلو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه لما فهم الرسول عليه السلام ذلك

ولا يمكن منع هذا الدليل من جهه عدم صحته اذ منعه بعض لان هذا الحديث صحيح اجاب بانا لا نسلم ان الرسول فهم ان

ما زاد على السبعين بخلافه وذلك لان هذه الايه مبالغه في ان الاستغفار وان كثر لا يفيد الغفران لهم وانما

قال الرسول والله لازيدن على السبعين استماله لقلوب الاحيا منهم لا لفهمه ان ما زاد على السبعين بخلافه او لعله

باق على اصله في الجواز لان جواز وقوع المغفره بالزياده على سبعين قبل نزول الايه ثابته فلم يفهم الرسول عليه السلام

وقوع المغفره بالزياده على سبعين

سبعين وما فوق الي في عدم الغفران

جواز وقوع المغفرة بما زاد على السبعين من تخصيص السبعين بالذكر اصل واستدل بقول يعلى بن امية
لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى فليس عليكم جناح فقال عجبت مما عجبت منه فسالته عليه السلام
فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر ويعلى ابن امية نفي القصر حال عدم الخوف
واقرهما عليه السلام واجيب بجواز انهما ~~استصحاب وجوب~~ استصحبا وجوب الاتمام فلا يعني شرح
واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بقول يعلى بن امية لعمر رضي الله عنهما ما بالنا
نقصر وقد امنا وقد قال تعالى فليس عليكم جناح فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله فقال عليه السلام
انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر ويعلى بن امية من تخصيص القصر بحال الخوف نفي القصر حال
عدم الخوف واقرهما الرسول عليه السلام على ذلك الفهم ولو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه لما فهماه
ولما اقرهما الرسول على ذلك الفهم اجاب بانه يجوز تعجبهما من جواز القصر حال الامن لاجل استصحابهما وجوب
الاتمام حالة الامن فلا يتعين ان يكون فهم وجوب الاتمام حالة الامن من تخصيص القصر بحال الخوف اصل
واستدل ان فائدته اكثر فكان اولى بتكثير الفائدة وانه يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما
قيل من انه دور لان دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه ان دلالته تتوقف
على تعقل تكثير الفائدة عنده لا على حصول الفائدة شرح واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل
على نفي الحكم عما عداه بان فائدة القول به اكثر من القول بعدمه لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في
المنطوق وعلى عدمه في المسكوت عنه بخلاف القول بعدمه فانه يدل اللفظ على الحكم في المنطوق ولا يدل على عدمه
في المسكوت عنه وما هو اكثر فائدة كان اولى بتكثير الفائدة قال المصنف هذا الدليل انما يقوم حجة على من جعل تكثير
الفائدة دالا على الوضع اي طريقا مثبتا لوضع اللفظ للمعنى ولا يقوم حجة على من لم يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع
قيل هذا الدليل لا يستقيم لان فيه دور لان دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تكثير الفائدة لان دلالته تتوقف
على الوضع والوضع يتوقف على تكثير الفائدة لكون الوضع معللا بتكثير الفائدة وبالعكس اي تكثير الفائدة يتوقف على
دلالة اللفظ على المفهوم لان تكثير الفائدة انما يحصل بدلالة اللفظ على المفهوم فيكون دورا اجاب
عنه بنقض اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فبان يقال لو صح هذا الدليل لزمهم الدور في كل موضع بان يقال دلالة اللفظ
تتوقف على دلالة الوضع والوضع يتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة لانه لو لم يكن اللفظ دالا لم يحصل
الفائدة فيكون دورا واما التفصيلي فبان يقال دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تعقل تكثير الفائدة لا على حصول
تكثير الفائدة وتعقل تكثير الفائدة لا يتوقف على الدلالة بل حصول تكثير الفائدة يتوقف على الدلالة فلا يلزم الدور
اصل واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن السبع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك الخمس رضعات شرح واستدل ايضا على ان حكم المسكوت عنه
لو لم يكن مخالفا لحكم المنطوق لم يكن السبع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا
مطهرة وكذلك لم يكن الخمس في قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن محرمة والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا لم يدل
تخصيص السبع والخمس بالذكر على عدم الحكم فيما دونهما تحصل الطهارة بما دون السبع والتحريم بما دون الخمس فلا تحصل
الطهارة بالسبع ولا التحريم بالخمس لان الاول تحصيل الحاصل ولم يتعرض المصنف لجوابه قيل في جوابه انه لا يلزم من عدم
دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها وعدم دلالة الخمس على نفي التحريم فيما دونها ان يكون ما دون السبع مطهرا وما دون
الخمس محرما لجواز عدم ثبوت الطهارة فيما دون السبع وعدم التحريم بما دون الخمس بدليل اخر اصل الثاني لو ثبت لثبت
بدليل وهو عقلي ونقلي الى اخره واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الاحاد كالاصمعي والخليل وابي عبيدة او سيبويه
قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه
وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا
بخلاف الحكم اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك ولو صح لما صح اد زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف

واضربه

واضربه لعدم الفائدة وللتناقض واجيب بان الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض في الظاهر فلو كان لما ثبت
خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة واجيب بان القاطع عارض
الظاهر فلم يعمل به وهو مخالفة الاصل بالدليل شرح النافون اي القائلون بان تخصيص الصفة بالذكر لا يدل على نفي
الحكم عما عداها تمسكوا باربعة وجوه الاول انه لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لثبت
بدليل اذ الحكم بثبوت الشيء من غير دليل باطل والتالي لازم الانتفاء لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل
اذ لا مجال للعقل في الدلالات الوضعية والثاني ايضا باطل لان النقلي افادته مشروطة بالتواتر لان الاحاد لا تفيد
الا الظن والظن غير معتبر في اثبات اللغة والتواتر غير متحقق والا لم يقع الخلاف اجاب بمنع اشتراط التواتر
فانا نقطع بقبول الاحاد في اثبات اللغة كنقل الاصمعي او الخليل او ابي عبيدة او سيبويه الثاني لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة
يدل على نفيه عما عداها لثبت في الخبر والتالي باطل اما الملازمة فلكون كل منهما كلاما مقيدا بالوصف واما بطلان التالي
فلانا نقطع ان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه اي ليس في الشام الغنم المعلوفة اجيب بالتزامه
اي ان تخصيص الوصف بالذكر في الخبر يدل على نفيه عما عداه فعلى هذا يكون انتفاء التالي ممنوعا واجيب ايضا بمنع الملازمة
فان حاصل ما ذكرتم في بيان الملازمة هو القياس وهو غير معتبر في اثبات اللغة ثم قال المصنف لا يستقيم الجوابان
اما الاول فلانه لم يقل احد من اصحاب القائلين بدليل الخطاب الالتزام المذكور واما الثاني فلانه لا يكون قياسا
في اللغة لان القياس في اللغة هو الحاق مسكوت عنه في التسمية بمسمى لمعنى مشترك بينهما ومعلوم انه لا يكون كذلك
ههنا ثم قال والحق الفرق بين الحكم والخبر فان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر
حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان الخبر له امر خارجي فيجوز ان يحصل ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف
الحكم فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارجي للحكم فيجري
فيه ما جرى في الخبر الثالث لو صح ان تعليق الحكم على الوصف يدل على نفيه عما عداه لما صح اد زكاة السائمة
والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف واضربه والتالي باطل اما الملازمة فلعدم الفائدة لانه كان يستغني عن
ذكر السائمة والمعلوفة بقوله اد زكاة الغنم وللزوم التناقض لان وجوب زكاة السائمة اذا كان دالا على عدم
وجوبها في المعلوفة كان التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة جاريا مجرى لا تجب الزكاة في المعلوفة وتجب الزكاة
فيها وهو تناقض اجاب بان الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد عن العموم ولا تناقض في الظاهر
فان دلالة تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه بحسب الظاهر لا بحسب القطع فيجوز ان يعدل عن الظاهر اذا
دل دليل قطعي على ما يخالفه فلا يلزم التناقض الرابع لو كان تعليق الحكم بالوصف دالا على نفيه عما عداه لما ثبت خلافه
اي لما ثبت الحكم فيما عداه والتالي باطل اما الملازمة فلانه يلزم التعارض وهو خلاف الاصل واما بطلان التالي فلانه
ثبت الحكم فيما عدا المذكور في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة لان اكل الربا حرام وان لم يكن اضعافا مضاعفة
اجاب بان قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة يقتضي اباحة الربا اذا لم يكن اضعافا مضاعفة بحسب الظاهر فاندفع
لان دلالة تعليق الحكم بالوصف على نفيه عما عداه بحسب الظاهر لكن القاطع الذي هو قوله تعالى وحرم الربا عارضه
الظاهر فلم يعمل بالمفهوم والتعارض وان كان خلاف الاصل يجب القول به اذا دل الدليل عليه لان مخالفة الاصل يجب بالدليل
اصل واما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع العامل بالمنع ما تقدم
وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط واجيب قد يكون سبب فلنا احذران قيل بالاتحاد والاصل عدمه ان
قيل بالتعدد واورد ان اردن تحصنا واجيب بالاغلب او بمعارضة الاجماع شرح اختلفوا في انه اذا علق حكم
على شرط هل ينتفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط ام لا وقال بمفهوم الصفة قال ينتفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط وقال بعض المنكرين
لمفهوم الصفة ايضا بانتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الشرط وذهب القاضي وعبد الجبار والبصري
الى المنع اي لا ينتفي الحكم بانتفاء الشرط

احتج القايل بمفهوم الشرط بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ايمه اللغه فهموا ذلك واللغه تثبت بقول
الايمه فيكون المراد بقوله ما تقدم التمسك بحديث يعلي بن اميه في القصر وفيه نظر لان هذا الاستدلال من نفي فلا
يتمسك به الثاني انه يلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط والا لم يكن الشرط شرطا اجيب عن هذا بان ما وقع شرطا
قد يكون سببا ولا يلزم من انتفا السبب انتفا المسبب اجاب المصنف عن هذا الجواب بانه ان قيل باتحاد السبب
فهو اجدر بان ينتفي المسبب بانتفايه لانه يكون موجبا لوجود المسبب فيلزم من انتفايه انتفا المسبب قطعا وان
قيل بتعدد السبب فيمتنع التعدد لان الاصل عدمه فيلزم من انتفايه انتفا المسبب ظاهرا واورد على مفهوم الشرط
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فان حرمه الاكراه على البغا علقت على اراده التحصن ولم يلزم
من انتفا اراده التحصن انتفا حرمه الاكراه على البغا لان حرمه الاكراه ثابته عند عدم اراده التحصن اجاب
عنه من وجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند اراده التحصن بل لا يقع الاكراه الا عند اراده التحصن
لان الفتيات اذا لم يردن التحصن اسرع الراغبين الى البغا فلم يكن الموجب للتخصيص كونه واقعا بحسب الاغلب الثاني ان الايه دلت
بحسب الظاهر على انتفا حرمه الاكراه عند عدم اراده التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع لان الظاهر
يندفع بالقاطع فلم يحتج بمفهوم الشرط ص مفهوم الغايه قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار
القايلين به ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس اخره غيبوبه الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن اخرا ش
اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بغايه مثل قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل هل يكون دالا على نفي الحكم فيما بعد الغايه
ام لا فكل من قال بمفهوم الصفه قال انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغايه وقال به ايضا بعض من لا يقول
بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار واحتج القايلون به بما تقدم وهو ان ايمه اللغه فهموا ذلك الى اخره وبان معنى قول
القايل صوموا الى ان تغيب الشمس صوموا صوما اخره غيبوبه الشمس فلو قدر وجوب بعد غيبوبه الشمس لم تكن
الغيبوبه اخرا بل وسطا ص واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابله وقد تقدم ايضا فانه كان
يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود واشباههما ظهور الكفر واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل
في المنفي واجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم عليه فلا يلتفت به هاهنا ش وذهب
الجمهور الى انه اذا علق حكم على اسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الذهب
بالذهب الى اخره وذهب الدقاق وبعض الحنابله الى ان تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه قوله وقد تقدم
اشاره الى الفرق المذكور بين مفهوم الصفه وبين مفهوم اللقب وهو ان فايده تخصيص الاسم حصول الكلام فانه لو
اسقط الاسم لاختل الكلام فلا يتحقق المقتضي للمفهوم فيه فان المقتضي للمفهوم هو انتفا فايده التخصيص بخلاف
مفهوم الصفه فانه لو اسقط الصفه لم يختل الكلام فيتحقق المقتضي للمفهوم وهو انتفا فايده التخصيص واحتج ايضا
بان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه لانه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه للزم من قول
القايل محمد رسول الله وزيد موجود ظهور الكفر والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه انه يلزم من قول القايل محمد رسول
الله ان عيسى ليس برسول الله ومن قوله زيد موجود ان الاله ليس بموجود وهو موجب الكفر بطريق الظهور وانما
قال ظهور الكفر لان دلاله المفهوم بحسب الظهور لا بحسب القطع واستدل على ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل
على نفيه عما عداه بانه لو تعلق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لزم ابطال القياس والتالي باطل بيان الملازمه
انه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لكان الاصل المقيس عليه ظاهرا في مخالفه الفرع له في الحكم
لان النص او الاجماع الدال على الحكم في الاصل المقيس عليه يكون دالا على نفي الحكم عن الفرع بحسب الظاهر فلو عمل
بالقياس يلزم مخالفه ظاهر النص او الاجماع وهو غير جايز اجاب بان القياس في المتفق عليه الذي هو مفهوم
الصفه يستلزم التساوي بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم وشرط مفهوم المخالفه عدم مساواه المنطوق
للمسكوت عنه في المعنى الموجب للحكم فلا مفهوم مع التساوي المتفق عليه بل يلحق المسكوت عنه بالمنطوق بالقياس
فلا يلتفت بالقياس هاهنا اي في مفهوم اللقب الذي هو المختلف فيه لا يلحق المسكوت عنه على المنطوق اذا وجد المعنى
الموجب للحكم ص قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانيه ولا اختي تبادر نسبه الزنا الى ام خصمه واخته
ووجب الحد عند مالك واحمد قلنا من القراين لا مما نحن فيه ش القايلون بمفهوم اللقب قالوا لو قال لمن يخاصمه قايل محمد
ليست امي بزانيه ولا اختي تبادر الى الفهم نسبه الزنا الى ام خصمه واخته فلهذا اوجب على القايل

اجاب بان تبادر نسبه الزنا الى ام خصمه واخته مم
حد القذف عند مالك واحمد رحمهما الله فلو لم يكن تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبه
الزنا الى ام خصمه واخته الى الفهم من القراين لا مما نحن فيه وهو تعليق الحكم بالاسم ص وانما الحصر بها قيل
لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان زيدا والزايد للعدم الثاني انما الهكم الله بمعنى
ما الهكم الا الله وهو المدعى واما مثل انما الاعمال بالنيات وانما الولا فضعيف لان العموم فيه بغيره فلا يستعمل
لغير المعتق ولا ظاهرا ش اختلفوا في ان مفيد الحكم بانما مثل انما زيد قائم هل يقتضي الحصر على معنى انه يفيد
اثبات القيام لزيد ونفي ساير الصفات عنه ام لا فقيل انه لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل
يفيد بحسب المفهوم احتج القايلون بالمذهب الاول ان قول القايل انما زيد قائم بمعنى قوله ان زيدا قائم وما زايد
والزايد للعدم وما ان قوله ان زيدا قائم لا يفيد الحصر لا بحسب المنطوق ولا بحسب المفهوم فكذلك قوله انما زيد
قائم لانه بمعناه وهو ضعيف لان الحجه عين الدعوى واحتج القايل بالمذهب الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله
بمعنى ما الهكم الا الله فكما ان الثاني يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي هو بمعناه قيل لو كان لفظ انما مفيدا
للحصر لما صح عمل بغير نيه ولما ثبت ولا لغير المعتق لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولا
لمن اعتق والتالي باطل لعموم صحه العمل بالنيه وغيرها وعموم الولا للمعتق وغيره كمن باع العبد من نفسه قال
المصنف هذا ضعيف لان عموم صحه العمل بالنيه وغيرها والا عموم الولا للمعتق وغيره انما يثبت بغير هذا
الحديث كالاجماع والحديث يدل بحسب الظاهر انه لا يستعمل الولا لغير المعتق وكون ان يعدل عن الظاهر بدليل قطعي
ص واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينه عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم
الاول لو افاده لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا للمعهود معين لعدم القرينه وهو دليلهم وايضا لو
كان لكان التقديم يغير مدلول الكلمه ش اختلفوا في انه اذا جعل لفظ دال معرف بالاضافه او باللام مخبرا عنه
واخبر بما هو مخبر به مثل قولنا صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينه تفيد العهد هل يدل على حصر ذلك الخاص في الاخر
ام لا فقيل لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل يفيد بحسب المفهوم واحتج القايلون بالمذهب الاول
بوجهين احدهما انه لو افاد قولنا صديقي زيد وقولنا العالم زيد الحصر لافاد عكسهما ايضا الحصر وهو قولنا
زيد صديقي وزيد العالم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان دليلهم على الحصر في الاصل بعينه قايم في العكس
وذلك لان دليلهم ان المخبر عنه في قولنا صديقي زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس لانه لا يصدق كل صديقي زيد وكل
عالم زيد ولا يصلح ان يكون لمعهود معين اذ التقدير انه لا قرينه على العهد فتعين ان يكون للحصر وهو ان يكون لمعهود ذهني
فيفيد بما صدق مطابقا للخبريه فيستا وبالله وهذا الدليل بعينه قايم في العكس الثاني لو افاد الاصل الحصر ولم يفد العكس
لكان التقديم يغير مدلول الكلمه لانه لم يكن بين الاصل والعكس فرق الا بالتقديم والتالي باطل لان التقديم لا يغير مدلول
الكلمه قيل القايل ان يقول لا امتناع في تغير التقديم فان نسبه الشي الى غيره بالموضوعيه تغاير نسبته الى ذلك الغير بالمحموليه
ولذلك قد تصدق القضيه ولا تصدق عكسها وكالقضيه الجهه ان صدق في بعض وفيه نظر فان التقديم وان
غير نسبه الموضوعيه والمحموليه لكن لم يغير نفس مدلول الموضوع والمحمول ص الثاني بانه لو لم يفده لاخبر عن الاعم
بالاخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي وهو صحيح واللام للمبالغه فاين الحصر ويلزمه
زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان زعم انه خبر بالاعم فغلط لان شرطه التنكير وان
زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول ش احتج القايلون بان مثل العالم زيد يفيد
الحصر بانه لو لم يفد الحصر لزم ان يكون الاخبار عن الاعم بالاخص والتالي باطل بيان الملازمه انه يتعذر ان يكون اللام
للجنس او العهد اما الاول فلانه لا يصدق كل عالم زيد واما الثاني فلعدم القرينه فتعين ان يكون لماهيه وهو اعم من
زيد فيلزم الاخبار عن الاعم بالاخص فوجب جعل اللام لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم ليندفع المحذور اجاب
بان قولكم وجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي صحيح واللام حينئذ تكون للمبالغه فلم يلزم منه الحصر ثم قال المصنف ويلزم
الخصم ان قولنا زيد العالم يفيد الحصر بعين ما ذكر وكون اللام للمبالغه هو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فانه قال
اللام في الرجل للمبالغه وبين انه كامل الرجوليه فان زعم الخصم انه لا يتعذر ان تكون اللام لماهيه في قولنا زيد العالم
اذ فيه خبر بالاعم عن الاخص بخلاف قولنا العالم زيد فانه يمتنع ان يخبر عن الاعم

بالاخص فهو غلط لان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم سلم الاعم مع يتعذر ان تكون اللام في قولنا زيد العالم
بماهيه فان زعم انه لا يتعذر ان تكون اللام في قولنا زيد العالم للعهد فانه يجوز ان تكون لزيد بقرينه التقدم
بخلاف قولنا العالم زيد فانه لا يجوز ان تكون اللام فيه لزيد اذ لا قرينه فهو غلط ايضا لوجوب استقلال
الخبر بالتعريف منقطعا عن زيد لموصوف فانه يستقل بالتعريف وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لتوقف لزيد
تعريفه ح على تقدم قرينه زيد ص النسخ الازاله نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل
ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفله وبنحو صلوا الى اخر الشهر ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف
بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه
والقطع بانه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع ش لما فرغ عن المباحث المشتركه
من الادله السمعيه شرع فيما يتعلق بالكتاب والسنه فقط وهو النسخ والنسخ في اللغه الازاله يقال
نسخت الشمس الظل اي ازالت الظل والنقل ايضا نسخت الكتاب اي نقلته ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى اخر
من الاول ومنه المناسخات لانتقال المال من وارث الى اخر ولما وقع استعمال لفظ النسخ في الازاله والنقل قيل انه مشترك بينهما
لان الاصل في الاستعمال الحقيقه وقيل حقيقه للاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس والاختيار اولى لان المجاز
وان كان على خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم كالجنس
يشمل النسخ وغيره وقوله الشرعي يخرج رفع المباح الذي يثبت بالاصل انه ليس بحكم شرعي وقوله بدليل شرعي يخرج رفع الحكم
الشرعي بالنوم والغفله فان رفع وجوب الصلاه عن النائم والغافل بالنوم والغفله وفيه نظر لان يمنع كون الرفع بالنوم
والغفله لا بدليل شرعي بل هو بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث فالواجب ان يقال قوله بدليل
شرعي احتراز عن الرفع بالموت وهذا ليس بوارد اذ لا فرق بين الميت وبين النائم والغافل في رفع الحكم عنهم لانا علمنا
بالعقل ان شرط التكليف التعقل و ان الميت لا يعقل التكليف فلذا النائم والغافل لانتفاء التعقل وقوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلث دليل على ان الرافع هو النوم والنسيان لان الرافع هو هذا القول وقوله متاخر احتراز
عن رفع الحكم الشرعي بدليل غير متاخر مثل الرفع بالمتصل مستقلا مثل اذا قال تعالى قوله تعالى اقتلوا المشركين لا تقتلوا
اهل الذمه او غير مستقل كالرفع بالاستثناء كما يقول صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع بالغايه
مثل صلوا الى اخر الشهر وكالرفع بالشرط مثل صلوا ان كنتم متصحين واعلم ان الحكم يطلق تاره على الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعلق عليه وح يكون قديما ويطلق تاره اخرى على الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعلق خارجيا فالحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد ان لم يكن لان الحكم بهذا المعنى
مشروط بالعقل لان التعلق الخارجي لا يحصل الا بعد التعقل فيكون حادثا لان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن
عند انتفاء العقل قطعا وح لا يرد قولهم الحكم قديم والقديم لا يرتفع فلا ينعكس التعريف لصدق المحدود بدون الحد
لانا لم نعن بالحكم الحكم القديم الذي لا يرتفع بل نعني به الحكم الحادث الذي يمكن رفعه لانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم شي
بعد وجوبه انتفى وجوبه لانتفاء التعلق الخارجي الذي هو جزء من مفهوم الوجوب وهو المعنى بالرفع وهذا
التعريف غير منعكس لانه خرج منه البيان بالتخصيص المتاخر عن وقت الخطاب لان التخصيص رفع عند المصنف
الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ اصل
انتفى شرط دوامه دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه
السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفى انتفايه حصوله وقال الغزالي الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد
السلبيه الاول وان قوله على وجه الى اخره زياده وقال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التاخير عن مورده واورد السلبيه فان فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب

ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان فروا لانه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزله
وان كان لانه بيان امد التعلق المستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله المعتزله اللفظ الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فخرج ما على الغزالي والمفيد بالمره
بفعل ش عرفه الامام النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول واعترض عليه
بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه وبانه لا يطرد اذ فان لفظ العدل نسخ حكم كذا يصدق عليه هذا الحد لانه لفظ دال
على ظهور انتفاء الحكم الاول لكونه لفظ عدل وظهور انتفاء الحكم الاول دال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
ولفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق وبانه لا ينعكس لان النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه السلام فيوجد المحدود بدون
الحد وبان حاصل هذا الحد يرجع الى ان النسخ هو اللفظ الدال على النسخ فيكون تعريف الشي بنفسه وهو باطل وانما قلنا
ان حاصله يرجع الى هذا لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بنفي النسخ فانتفاء شرط الدوام انتفاء انتفاء النسخ
وانتفاء انتفاء النسخ حصول النسخ فيكون معنى ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ظهور النسخ ويلزم ما ذكرنا ورام
بعض الشارحين اصلاح هذا التعريف ودفع الاعتراضات وقال المراد باللفظ الملفوظ واللام
فيه عوض المضاف اليه فيكون معناه ملفوظ الشرع والمراد بانتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم لا يجامع الحكم الاول
فح لا يرد ان اللفظ دليل النسخ لان الملفوظ دليل النسخ لا اللفظ واللفظ بان انتهى مده الحكم وهو النسخ ويطرد لان
قول العدل ليس لفظ الشرع ويكون حاصل التعريف انه لفظ دال على ظهور حكم لا يجامع الاول فلا دور والفعل يدل
على النسخ لانه نسخ بخلاف اللفظ فان الاتيان بالملفوظ الذي هو الدليل فيكون نسخا هذا ما قاله وفيه نظر لان اللفظ
هو الملفوظ لا التلفظ لانه وصفه بكونه دالا والدال هو الملفوظ لا التلفظ مع يرد الاعتراض الاول والثالث واما
قوله المراد من انتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم لا يجامع الحكم الاول فباطل اذ لا دلاله لانتفاء شرط دوام الحكم
الاول على حصول حكم لا يجامع الحكم الاول لا بالمطابقه ولا بالتضمن ولا بالالتزام ولا يجوز ان يراد من اللفظ ما لا دلاله
له عليه بوجه والمصنف اورد الاعتراض الرابع بناء على تفسير الامام الشرط ولا شك انه وارد على هذا التقدير واما
قوله اللام في اللفظ عوض عن المضاف اليه وهو الشرع فليس لم يحتمل قرينه تدل على ذلك وقال الغزالي في تعريف النسخ
انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقوله الخطاب
الدال كالجنس يشمل النسخ وغيره وانما قال الخطاب ولم يقل النص ليكون شاملا اللفظ والفحوى والمفهوم اذ يجوز النسخ بجميع ذلك
وقوله الدال على ارتفاع الحكم ولم يقل ارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم من الندب والكراهه والاباحه فان جميع
ذلك قد ينسخ وقوله الثابت بالخطاب المتقدم يخرج الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالاصل وقوله على وجه لولاه
لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس
بعدما اذا قال اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا لانه وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفه والغايه والشرط فانها لا تكون نسخا بل بيانا وانما المعنى
الكلام ثم قال المصنف ويرد على هذا الحد الثلث الاول الوارده على الحد المتقدم فان الخطاب دليل النسخ لا نفسه
وانه يلزم ان يكون قول العدل نسخ حكم كذا نسخا وان النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه السلام مع انه ليس بخطاب
ويرد ايضا ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه زياده لا حاجه اليه في التعريف ولا يرد الثاني لان
المراد بالخطاب خطاب الشارع لانه السابق الى الفهم عند اطلاق الخطاب بخلاف اللفظ فانه لا يسبق من اطلاقه لفظ
الشارع والفقهاء لما لم يجعلوا الرفع للحكم الشرعي عرفوا النسخ بانه النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التاخير عن مورده اي عن زمان وروده والمراد بالنص ما يتناول الاجماع والقياس واورد على هذا التعريف الثلثه الاول
الوارده على الحدين الاولين يعني كون النص دليل النسخ لا نفسه وعدم الاطراد وعدم الانعكاس

والنسخ بيان لانتها امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره

والحق ان عدم الاطراد غير وارد لان النص لا يطلق على لفظ العدل ولذا عدم الانعكاس غير وارد لان النص
بينا وفعل الرسول عليه السلام والمصنف بين ان فرارهم عن اطلاق الرفع على النسخ لا وجه له لانهم ان فروا
من الرفع لان الحكم قديم والتعلق المعنوي ايضا قديم والقديم لا يرفع فانتهاء امد الوجوب بنا في حق الوجوب
على المكلف لانه اذا انتهى امد الوجوب لم يبق الوجوب عليه ولا نعني بالرفع الا عدم بقا الحكم على المكلف فيلزمهم ما فروا عنه وان فروا عن اطلاق الرفع على النسخ لان النسخ انما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل وتعلق الحكم
بالفعل في المستقبل لا يرفع لان التعلق في المستقبل لم يوجد وما لم يوجد لا يرفع لزمهم منع نسخ الحكم قبل الوقت
كما هو مذهب المعتزلة والفقها يجوزون نسخ الحكم قبل الوقت وان فروا عن الرفع لان تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه
واستمراره فلا بد من زوال التعلق المذكور لان بعد بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار فيصح اطلاق الرفع عليه
قيل لقائل ان يقول زواله جاز ان يكون لعدم المقتضي فيصح ما قال النسخ ولا يصح ما قلتم لانه ليس رفعا
بدليل متاخر وفيه نظر لان المقتضي لا يخ اما ان يكون متحققا او لا والثاني باطل والا لم يتحقق الحكم والاول لا يخ
اما ان ينعدم بنفسه او بغيره والاول باطل بالضرورة والثاني يلزم منه رفع الحكم بدليل متاخر وقالت المعتزلة
النسخ اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وهذا التعريف قريب مما
ذكره الغزالي فلهذا يرد عليه ما يرد على تعريف الغزالي ويرد على هذا التعريف خاصة الامر المقيد بمره اذا ورد بعده نص
دال على زوال حكمه فانه نسخ مع انه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت بل على زوال ذلك الحكم والحق ان هذا غير وارد
على المعتزلة لانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل الفعل فح لا يجوز نسخ الامر المقيد بالمره عندهم ص والاجماع على الجواز والوقوع
وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبرت المصالح فالقطع ان المصلحة
تختلف باختلاف الاوقات وفي التورية انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل باباحة
السبت ثم تحريمه وبجواز الختان عندهم يوم الولادة عندهم وبجواز الاخيتين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح
الاصل ليس بنسخ ش اجمع المسلمون على جواز النسخ وعلى الوقوع ايضا وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم
الاصفهاني في الوقوع وانعقاد الاجماع على الوقوع مع مخالفة ابي مسلم محمول على اجماع من قبله واما على
مذهب المصنف وهو ان مخالفة الواحد لا تخل بالاجماع واحتج على الجواز بانا نقطع انه لا يستحيل على الله تعالى
ان يامر عباده بفعل في وقت ثم يرفعه عنهم وان اعتبرت المصالح كما هو مذهب المعتزلة وهو ان افعال الله تعالى
تابعة لمصالح العباد فالجواز ايضا ثابت اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى استمرار الامر بالفعل في وقت لمصلحة
واستلزام رفعه في وقت اخر لمصلحة اخرى للقطع بان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات كما يختلف باختلاف الاشخاص وايضا
قد ورد في التورية ان الله تعالى قد امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات
من البنين باتفاق فيكون النسخ واقعا والوقوع دليل الجواز واستدل على جواز النسخ بان اباحة العمل يوم
السبت كانت ثابتة ثم نسخت الاباحة وحرم العمل يوم السبت وبان جواز الختان كان حاصلا ثم صار واجبا
يوم الولادة عندهم وبان جواز الجمع بين الاختين كان ثابتا ثم نسخ الجواز وثبت التحريم فيكون النسخ واقعا والوقوع
دليل الجواز واجيب بان هذه الصورة كانت مباحة بدليل الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ ص قالوا لو نسخت الاصل
شريعة موسى لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندي والحق انه لو كان عندهم صحيح
لقضت العادة بقوله له عليه السلام ش تمسك اليهود في عدم جواز النسخ بخمس شبه الشبهة الاولى تقريرها
ان ما قال لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والارض
والتالي باطل لان موسى عليه السلام رسول صادق باتفاق فلا يبطل قوله بيان الملازمة ان قوله يدل على
ان شريعته مؤبدة فلو نسخت يلزم بطلان قوله اجاب بان هذا الحديث مختلق اي مفترى قيل ان هذا
الكذب انما وقع من ابن الراوندي ليتعرض به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم

والقطع حاصل بانه لو كان هذا الحديث صحيحا عندهم لذكروا للرسول صلى الله عليه وسلم اذ العادة
تقضي بقوله للنبي ولما لم يذكروا دل على انه غير صحيح عندهم ص قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن
ظاهرة له فهو البدا والا فعبث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعة شرب الدواء في وقت او حال ومضرة في اخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن ش الشبهة الثانية
لو جاز النسخ لجاز البدا او العبث على الله تعالى والتالي باطل لانه لا يستحيل له البدا الذي هو الظهور بعد الخفا على الله
الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السما ولا يستحيل له العبث بيان الملازمة ان النسخ ان كان لحكمة ظهرت
لله تعالى لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البدا لان البدا ظهور ما لم يكن ظاهرا والا اي وان لم يكن لحكمة ظهرت له
لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم العبث اجاب عنه بان هذه الشبهة مبنية على ان افعال الله تعالى تابعة
لحكمه والمصلحة وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها ولئن سلم ان افعال الله تعالى تابعة لحكمه والمصلحة
فالمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب دواء في وقت وحال ومضرة في اخر فيجوز ان
يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام نسخه في غير ذلك الوقت لمصلحة اخرى فلم يتجدد
ظهور ما لم يكن ص قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض بانه مؤبد ليس بمؤبد
ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم اجيب
بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم نسخ قبله فهذا اجدر وقوله
صم رمضان ابدا بالنص موجب ان الجميع متعلق ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممتنع ان يخبر بان
الوجوب باق ابدا ثم ينسخ ش الشبهة الثالثة الخطاب الوارد عليه النسخ اما ان يكون مقيدا الى وقت
معين فلا نسخ لان الحكم ينتهي بنفسه عند انقضا ذلك الوقت وانتفا الحكم بنفسه لا يكون نسخا واما ان يكون دالا
على التابيد فلا يقبل النسخ لاربعة وجوه الاول انه لو قبل النسخ للزم التناقض لان الخطاب المقيد بالتابيد
يدل على ان الحكم مؤبد والنسخ يدل على انه غير مؤبد فيكون مؤبدا ليس بمؤبد وهو التناقض الثاني انه لو
قبل النسخ لادى الى تعذر الاخبار بالتابيد لان الاخبار بالتابيد انما هو ليعرف المخاطب التابيد ولا طريق
للمخاطب الى معرفة التابيد لجواز طريان النسخ على ما دل على التابيد الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى
نفي الوثوق بتابيد حكم ما لجواز طريان النسخ عليه الرابع انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شريعتكم
لان النص الدال على التابيد لا يمنع النسخ اجاب بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد كقوله صم رمضان
ابدا لا يمنع النسخ فانه اذا كان الوقت معينا مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله لم يمتنع النسخ واذا كان تعيين
الوقت لا يمنع النسخ قبل الوقت فالتابيد اجدر ان لا يمنع النسخ وقولهم صم رمضان ابدا يوجب بدلالة النص
ان الرمضانات كلها متعلقة الوجوب ولا يلزم منه ذلك استمرار الوجوب في الرمضانات كلها فلا يلزم
التناقض كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب
لا انه يستغرق الوجوب مائة سنة والممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ مثل ان يقول وجوب صوم عاشورا
باق ابدا فانه يمتنع ان ينسخ والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى قيل لقائل ان يقول لا فرق بين استغراق
الرمضانات كلها لتعلق الوجوب وبين عدم لزوم الاستمرار فانه على تقدير وقوع النسخ وعدم الاستمرار
يبطل الاستغراق وعدم التناقض بما سد الحكم على المكلف وعدم تابيده بالموت لا جلاله عرفنا لعرفنا ان
المراد بالتابيد مدة بقا المكلف ص قالوا ان كان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه
قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر لا يستحيل له النفي والاثبات

قلنا المراد ان التكليف الذي كان زال بالموت لان الفعل يرتفع ش الشبهة الرابعة
انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لجاز اما قبل وجود الفعل او بعده او معه والاول والثاني باطلان
لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فهو اجدر بالبطلان لاستحالة
النفي والاثبات في شيء واحد في حالة واحدة اجاب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الذي كان على
المكلف زال وذلك غير ممتنع لزوال التكليف بالموت لان الفعل يرتفع ص قالوا اما ان يكون الباري
تعالى علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت الذي علم انه ينسخ فيه وعلمه
بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ ش الشبهة الخامسة ان الله تعالى اما ان يكون ابدا علم بقاءه و...
علم استمرار الحكم المنسوخ ابدا فلا نسخ له والا يلزم وقوع خلاف ما في علم الله تعالى وهو محال او علم استمراره
الى وقت معين فهو ليس بنسخ لانتهاء الحكم بنفسه اجاب بانا نختار الشق الثاني وهو ان يعلم الله تعالى
استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ لانه يكون ارتفاعه
بالنسخ لا بنفسه ص وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها ونسخ التوجه و
الوصية للاقربين بالمواريث وذلك قدر ش هذه حجة على ابي مسلم الاصفهاني وتقريرها ان دليل النسخ واقع
لاجماع الصحابة على ان شريعتنا ناسخة لكل شريعة تخالف شريعتنا وعلى ان وجوب التوجه الى بيت المقدس منسوخ
بوجوب التوجه الى الكعبة وعلى ان وصية الوالدين والاقربين منسوخة باية المواريث وذلك النسخ تقديم
الصدقة بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام عند المناجاة ونسخ صوم عاشوراء ص مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت
الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل
فوجب جواز رفعه كالموت وايضا فالنسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه ممتنع نسخه ش اختلفوا في
جواز النسخ قبل وقت الفعل والمختار جوازه خلافا للصيرفي والمعتزلة مثل ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول
قبل الحج لا تحجوا واحتج على المختار بوجهين الاول انه ثبت عند الاحكام ان التكليف يتوجه قبل
وقت مباشرة الفعل فوجب جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالناسخ كما جاز رفعه بالموت الثاني
ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع اما
الاول فلانه ان اتى المكلف بالفعل انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان لم يات به عصى بتركه فلا نسخ ايضا
واما الثاني فلامتناع النفي والاثبات على شيء واحد في حالة واحدة ص واستدل بان ابراهيم عليه السلام
امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا وا
بانه لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم ولانه لو كان موسعا لقضت
العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما دفعهم بمثل ما تؤمر وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشيء
او ذبح وكان يلتحم عقيبه او جعل صفحة نحاس او حديد فلا يسمع ويكون نسخا قبل التمكن ش واستدل
على جواز النسخ قبل الوقت بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده اسماعيل عليه السلام ونسخ عنه قبل التمكن
من الذبح اي قبل وقت الفعل اما الاول فبدليل قوله تعالى حكاية عن اسماعيل افعل ما تؤمر وهو الذبح لانه قال
ابراهيم عليه السلام اني ارى في المنام اني اذبحك وبدليل اقدام ابراهيم على الذبح وبدليل ترويعه اسماعيل اي
تخويفه فلو لم يكن الذبح مأمورا به لم يقدم ابراهيم عليه ولم يخوف ولده واما انه نسخ فلقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم واما انه نسخ قبل التمكن اي قبل وقته فلانه لو تمكن من الذبح لكان عاصيا بتاخيره

واعترض على هذا بانه يجوز ان يكون وجوب الذبح موسعا ونسخ بعد مضي وقت يسع الذبح فيه فلا يكون النسخ
قبل وقت الفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان ذلك اي الوقت الموسع لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل
اي لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي لا يمنع رفع تعلق الوجوب قبل وقت الفعل لان وجوب الفعل باق على
المكلف اذا لم يات بالفعل اول الوقت الموسع وبقاء الوجوب على المكلف هو المانع عند الخصوم عن النسخ فيمتنع النسخ
في باقي الوقت الموسع ويمتنع ايضا بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع التكليف بنفسه ويمتنع ايضا في اول
الوقت الموسع لتحقق الوجوب فيه فتعين ان يكون النسخ قبل الوقت الموسع الثاني انه لو كان وجوب الذبح موسعا
لاخره لان العادة تقضي بتاخير مثل هذا الفعل رجاء لنسخه او موت احدهما لعظم مثل هذا الامر وقد دفع الاعتراض
من الاصوليين هذا الاستدلال بان ابراهيم لم يؤمر بالذبح وانما توهم الامر به او امر بمقدمات الذبح لا بنفسه اجاب
المصنف بان هذا الدفع ليس بشيء لانه لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ودفعوا ايضا بانه يجوز انه ذبح والتحم عقيبه
اي صار صحيحا بعد الذبح حال التحم الجرح للبرء وبانه يجوز انه جعل الله تعالى على حلقه صفحة من نحاس او حديد فلم يتمنع
الذبح لا انه نسخ اجاب بانه لا يسمع هذا الدفع اما الاول فلانه ذبح والتحم لم يحتج الى الفداء واما الثاني
فلانه يكون الامر بالذبح تكليفا بما لا يطاق وهو محال عند المعتزلة ومع هذا يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن من الذبح
عند وجود الصفحة والصفحة السيف العريض ووجه كل شيء عريض ص قالوا ان كان مامورا به ذلك الوقت
توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالموت ش
المانعون من جواز النسخ قبل الفعل قالوا لا يجوز النسخ قبل الفعل وذلك لانه ان كان مامورا بالفعل في وقته فلو نسخ
في ذلك الوقت لزم ان يكون في ذلك الوقت مامورا بالفعل غير مامور به فيلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد
وهو محال وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت فلا نسخ اجاب عنه بانه لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لوجود
الناسخ فيه بل يكون مامورا به قبله وانقطع عنه التكليف عند دخول وقته بالناسخ كما ينقطع التكليف عنه
بالموت ص مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا لنا لا يزيد على
صم غدا ثم ينسخه قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت
ش ذهب الجمهور الى جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد مثل صوموا ابدا خلافا لبعض الاصوليين بخلاف
الخبر المقيد بالتابيد مثل الصوم واجب مستمر ابدا فان الاكثر على انه لا يجوز نسخه للزوم التناقض والمختار عند المصنف
في الاول جواز النسخ واحتج عليه بان قوله صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص عليه على قوله
صم غدا ثم ينسخ قبل دخول الغد فاذا جاز نسخ قوله صم غدا قبل دخول الوقت فكذلك جاز نسخ صوموا ابدا
المانعون من جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد قالوا نسخ الامر المقيد بالتابيد يوجب التناقض لان صيغة التابيد تقتضي الايجاب
ابدا ونسخه يقتضي عدم الايجاب في بعض الاوقات فيلزم التناقض اجاب بانه لا منافاة بين ايجاب صوم غد
وبين انقطاع التكليف قبل الغد بالنسخ كانقطاع التكليف قبل الغد بالموت ص مسئلة الجمهور
جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك وايضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر
وتحريم ادخار لحوم الاضاحي قالوا ما ننسخ من اية نأت بخير منها او مثلها قلنا بان الحكم لا اللفظ سلمنا لكن
خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل اخير للمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن اين لم يجز ش اختلفوا
في جواز نسخ الحكم من غير بدل فذهب الجمهور الى جوازه وذهب بعض الى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الاول
ان الحكم ان يتبع المصلحة فيجوز نسخه بلا بدل لان مصلحة المكلف قد تكون في رفع التكليف عنه من غير بدل وان لم يتبع
المصلحة فجوازه اظهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد الثاني انه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل

لم يقع لأن الوقوع لا يتصور بدون الجواز والثاني باطل لأنه وقع نسخ وجوب الإمساك بعد الفطر بلا بدل
ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي أيضا بلا بدل. المانعون من جواز النسخ بلا بدل قالوا قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل. أجاب بأنه غير محل
النزاع فإن الخلاف في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في اللفظ والآية تدل على الإتيان بالبدل في نسخ اللفظ لأن الضمير
يرجع إلى الآية والآية لفظ سلمنا أن هذه الآية تتناول نسخ الحكم أيضا لكن خصص الحكم بما ذكرنا من الصور سلمنا
أنها باقية على عمومها لكن الآية تدل على عدم النسخ بدون الإتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من إبقاء
الحكم لمصلحة يعلمها الله تعالى ولو سلم أن الآية تدل على النسخ لا يقع بدون بدل فمن أين ثبت أنه لم يجز فإن عدم
الوقوع لا يقتضي عدم الجواز. ص مسئلة الجمهور جواز النسخ ببدل أثقل لنا ما تقدم وبأنه نسخ
التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس في البيوت بالحد. ش القائلون بجواز النسخ اتفقوا
على جواز النسخ ببدل أخف مثل نسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليلة رمضان ببدل حله وهو الأخف وببدل مساو مثل نسخ
وجوب التوجه إلى بيت المقدس بوجوب التوجه إلى الكعبة واختلفوا في جواز النسخ ببدل أثقل فذهب الجمهور إلى جوازه
وذهب بعض الشافعية إلى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الأول الجواز العقلي وهو ما تقدم من أن الحكم إن
تبع المصلحة فيجوز أن يكون مصلحة في نسخ الحكم ببدل أثقل وإن لم يتبع فجوازه أظهر والثاني الوقوع فمن ذلك نسخ التخيير
بين الصوم والفدية بوجوب الصوم على التعيين وهو أثقل من التخيير ومنه وجوب صوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان
وهو أشق وأثقل ومنه نسخ الحبس في البيوت الذي كان حد الزنا بالحد وهو الضرب بالسياط والتغريب سنة في حق
غير المحصن والرجم بالحجارة في حق المحصن ولا شك أنه أثقل. ص قالوا أبعد في المصلحة قلنا يلزم في ابتداء التكليف
وأيضا فلعله علم الأصلح في الأثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا إن سلم عمومه فسياقهما للمآل لتخفيف الحساب وتكثير الثواب أو تسمية للشيء بعاقبته
مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وإن سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كتخصيص ثقال التكاليف والابتلاء بالبلايا قالوا نأت
بخير منها أو مثلها والأشق ليس بخير للمكلف وأجيب بأنه خير باعتبار الثواب. ش القائلون بعدم جواز
النسخ بالأثقل احتجوا بثلاثة وجوه الأول أن النسخ ببدل أثقل أبعد من المصلحة لأنهم إن امتثلوا التزموا زيادة
المشقة وإن تركوا لزمهم العقوبة أجاب بأن هذا يلزم في ابتداء التكليف لأن الناس في سعة الإباحة فنقلهم
إلى التكاليف الشاقة أبعد من المصلحة وأيضا قد يكون الباري تعالى علم أن الأصلح هو الأثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم
بعد القوة لأنه علم أن السقم والضعف أصلح الثاني أنه لو جاز النسخ ببدل أثقل لزم كذب قوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم
وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والتالي باطل بيان الملازمة أن الآيتين يدلان على إرادة التخفيف واليسر والنسخ
ببدل أثقل يدل على إرادة التثقيل والعسر فيلزم كذب الآيتين أجاب بأنا لا نسلم عموم الآية في إرادة التخفيف واليسر
في كل شيء ولئن سلم عموم الآية في التخفيف واليسر في كل شيء فسياق الآية تدل على التخفيف واليسر للمآل بالتخفيف الحساب
وتكثير الثواب أو تسمية التثقيل والعسر بالتخفيف واليسر تسمية للشيء باسم عاقبته فإن عاقبته ترجع إلى التخفيف واليسر بسبب
نيل الثواب ودفع العقاب مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فإنه لما كان عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب
جعلهما غاية الولادة والبناء تسمية للشيء بعاقبته ولئن سلم إرادة التخفيف واليسر في كل شيء على الفور لكن مخصوص بما ذكرنا
من الصور كما خصصت ثقال التكاليف والابتلاء بالبلايا الثالث أن قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو
مثلها يدل على أن البدل يكون خيرا من المنسوخ أو مثله والأثقل الأشق لا يكون خيرا للمكلف ولا مثلا أجاب بأنه خير
للمكلف باعتبار عظم الثواب. ص مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف
بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وأيضا الوقوع عن عمر كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما

ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات والأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه
ش الجمهور ذهبوا إلى جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس أي جواز نسخ الحكم دون التلاوة وإلى نسخهما معا وخالفهم
بعض المعتزلة والدليل على جواز كل من الثلاثة من وجهين الأول الجواز العقلي فإنا نقطع أنه يجوز أن ينسخ أحدهما أو كلاهما
لمصلحة يعلمها الله تعالى والثاني الوقوع أما وقوع التلاوة فقط فلما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال كان فيما أنزل الشيخ والشيخة
إذا زنيا فارجموهما البتة وقد نسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه وأما وقوع نسخ الحكم فقط فلأن حكم آية الاعتداد بالحول وهو قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول قد نسخ بدون التلاوة وأما وقوع نسخهما معا
فلما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وقد كان منسوخ التلاوة والحكم أيضا
واختلفوا في أن منسوخ اللفظ هل يجوز للمحدث مسه أم لا والأشبه أنه يجوز مسه للمحدث. ص قالوا التلاوة مع حكمها
كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان وأجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة أمارة الحكم ابتداء
لا دواما فإذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن
قلنا مبني على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لأن المجتهد يعلم والمقلد يرجع إليه وفائدته كونه معجزا وقرآنا يتلى
ش المانعون من جواز نسخ أحدهما بدون الآخر قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
فكما لا انفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فكذلك لا انفكاك بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ أحدهما
بدون الآخر أجاب بمنع العالمية والمفهوم أي لا نسلم أن العالمية مغايرة للعلم بل العلم هو العالمية ولا نسلم أن المفهوم
ثابت وبتقدير ثبوته لا نسلم عدم انفكاكه عن المفهوم ولئن سلم أن العالمية مغايرة للعلم والمنطوق لا ينفك عن المفهوم فلا نسلم
أن التلاوة لا تنفك عن الحكم فإن التلاوة أمارة الحكم ابتداء لا دواما فإذا انتفت لم ينتف الحكم إذ لا يلزم من انتفاء الأمارة
انتفاء الحكم وكذلك العكس أي لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الأمارة وقالوا أيضا لا يجوز نسخ الحكم بدون التلاوة لأن بقاء التلاوة
يوهم بقاء الحكم لكون التلاوة أمارة للحكم فيلزم وقوع المكلف في الجهل وتزول فائدة القرآن إذ الفائدة بيان الأحكام
التي دلت عليها الألفاظ فإذا انتفت الأحكام زالت فائدة اللفظ أجاب بأن هذا الدليل مبني على التحسين العقلي
وهو مردود وبتقدير تسليمه فلا نسلم وقوع المكلف في الجهل إذ لا جهل مع قيام الدليل الناسخ لأن المكلف إن كان مجتهدا يعلم
الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل وإن كان مقلدا يرجع إلى المجتهد ويقبل منه ولا نسلم أيضا أنه تزول فائدة القرآن فإن
فائدة التلاوة لا تنحصر في الحكم بل يكون فائدته كونه معجزا وكونه قرآنا يتلى فيحصل الثواب بتلاوته. ص مسئلة
المختار جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كإيمان زيد وكفره
مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدل لهم بمثل أنتم مأمورون بصوم الدائم ثم نسخ برفع الخلاف. ش المختار
جواز نسخ تكليفنا بالإخبار عن شيء بتكليفنا بالإخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة مثل أن يكلفنا بالإخبار عن وجود
زيد ثم ينسخ تكليفنا بالإخبار عن عدمه وأما مدلول الخبر فإن كان مما لا يتغير مثل الإله موجود والعالم حادث فنسخه
باطل وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره مثله أي نسخه باطل على المختار خلافا لبعض المعتزلة واستدل للمجوزين بجواز
نسخ مدلول الخبر إذا كان حكما مثل أنتم مأمورون بصوم الدائم ثم نسخ برفع الخلاف بين المجوزين والمانعين لأن هذا الخبر بمعنى
الأمر كقوله والوالدات يرضعن أولادهن فيجوز نسخه عند المانعين أيضا ولا يكون نسخا لمدلول الخبر بل لمدلول الأمر فارتفع الخلاف
بينهم. ص مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر
وأما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون بخلاف تخصيص العام لما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون
ش يجوز نسخ القرآن بالقرآن كنسخ العدة بالحول بالعدة بأربعة أشهر وعشر ويجوز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر ونسخ الآحاد
بالآحاد والآحاد بالمتواتر وأما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون بخلاف تخصيص العام بالمتواتر بالآحاد لما تقدم
والفرق أن النسخ يرفع ما ثبت بالمنسوخ بخلاف التخصيص فإنه لا يرفع ما ثبت بالعام واحتج المصنف على عدم جواز نسخ
الخبر المتواتر بالآحاد بأن الخبر المتواتر مقطوع والآحاد مظنون

والمظنون لا يقابل المقطوع بل يطرح المظنون ويعمل بالمقطوع قيل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون المتواتر مظنونا بحسب الدلالة
والآحاد مقطوعا بحسب الدلالة فيجب ان يقابل المتواتر بالآحاد وينسخ أجيب بانه يجب ان يحمل الآحاد مخصصا
للمتواتر والنزاع فيه ورد بان الآحاد انما يجب ان يكون مخصصا اذا ورد قبل العمل بالعام المتواتر اما اذا ورد بعد
العمل به يكون ناسخا له ص قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله عليه السلام الا ان القبلة قد حولت فاستداروا
ولم ينكر عليهم أجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه قالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة أجيب
الا ان يكون لما ذكرنا فيعلم بالقرائن لما ذكرناه قالوا قال لا اجد فيما أوحي الي ثم نسخ تحريم كل ذي ناب من السباع فالخبر أجيب
انما يمنعه او لما بان المعنى لا اجد الآن وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ ش القائلون بجواز نسخ الخبر المتواتر بالآحاد
احتجوا بوجوه الاول الوقوع فان اهل قبا سمعوا منادي الرسول ينادي الا ان القبلة قد حولت عن بيت المقدس الى الكعبة
فاستداروا في الصلاة عن بيت المقدس الى الكعبة ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم مع ان وجوب التوجه الى بيت المقدس
ثبت بالخبر المتواتر وخبر المنادي الآحاد فلو لم يجز نسخ المتواتر بالآحاد لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر
الرسول عليهم أجاب بانا لا نسلم انهم تحولوا بمجرد اخبار المنادي بل تحولوا لانهم علموا بالقرائن المنضمة الى خبر
المنادي كاقبال الناس بذلك وقربهم من مسجد الرسول عليه السلام وانما حملنا على هذا لما ذكرناه من الدليل الدال على عدم جواز
نسخ المتواتر بالآحاد الثاني انه عليه السلام كان يرسل آحاد الصحابة الى الآفاق ليبلغ الاحكام مبتداة وناسخة من غير
فرق بينهما ولو لم يقبل الآحاد في نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول ان لا يفرق أجاب بان ما ذكرتم من الارسال
ووجوب القبول صحيح الا ان يكون خبر الواحد لما ذكرنا وهو ان يكون ناسخا للمتواتر فانه يحمل على كونه معلوما بالقرائن
لما ذكرنا الثالث ان قوله تعالى قل لا اجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من السباع
والنهي عن كل ذي ناب من باب الآحاد واذا جاز نسخ القرآن بالآحاد فنسخ الخبر المتواتر به اجدر أجاب اما بمنعه بان يقال
لا نسلم ان هذه الآية فانها لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا له لانه يدل على عدم وجدان المحرم وعدم
بالوحي لا يدل على اباحة الجميع واما بان يعني الآية لا اجد الآن محرما فيكون موقتا واذا كان موقتا لا يكون منسوخا وبنهيه
عليه السلام عن كل ذي ناب رافع للحل الثابت للاصل ورفع الحل الثابت بالاصل ليس بنسخ لان النسخ لا يكون الا للحكم
الشرعي وحل الاصل لا يكون حكما شرعيا ص ويعرف الناسخ بعلم تأخره او بقوله عليه السلام هذا ناسخ او ما في معناه
مثل كنت نهيتكم او بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر ولا يثبت
بقبليته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتأخر اسلامه ولا بموافقة الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقف لا التخيير
ش اذا وقع حكمان متنافيان فانما يعرف الناسخ بان يعلم تأخره عن الآخر او بان يقول الرسول عليه السلام هذا
ناسخ او بان يقول ما في معناه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا دال على نسخ النهي عن زيارة القبور
وايضا يعرف الناسخ منهما بالاجماع بان يجمع الامة على ان هذا ناسخ ولا يثبت النسخ بتعيين الصحابي الناسخ اذ قد يكون
تعيينه الناسخ عن اجتهاد وفي تعيين الصحابي تأخر احد المتواترين نظر لتطرق رجحان دليل قبول قوله والمنع اما
المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز واما دليل القبول فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد
بل بالمتواتر وخبر الواحد معين للناسخ لا ناسخ لانه يعلم ان احدهما ناسخ والآخر منسوخ بدون خبر الواحد ولا يثبت
كون احد المنسوخين بقبليته في المصحف لجواز ان يكون المتقدم في المصحف متأخرا في النزول لان ترتيب المصحف ليس على
ترتيب النزول ولا يثبت كون الحكم ناسخا بحداثة الصحابي الذي يرويه لجواز ان يكون من تأخر صحبته يكون روايته
متقدمة ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بتأخر اسلام الصحابي الذي يرويه فان تأخر الاسلام لا يقتضي تأخر روايته
ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بكونه موافقا للاصل فان موافقة الاصل لا يدل على النسخ اصلا واذا لم يعلم الناسخ
والمنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير ص مسألة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان

لنا

لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا التوجه الى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن
والمباشرة بالليل للصائم وصوم يوم عاشوراء أجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن وأجيب
بان ذلك يمنع تعيين ناسخ ابدا ش اتفق الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي رحمه الله فيه
قولان واختار المصنف مذهب الجمهور بانه لو امتنع لكان امتناعه لغيره اذ يعلم بالضرورة انه لا يكون ممتنعا
لذاته والثاني باطل لان الاصل عدم الغير وايضا نسخ السنة بالقرآن واقع فان وجوب التوجه الى بيت
المقدس كان ثابتا بالسنة ونسخ بالقرآن بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وتحريم مباشرة الصائم
بالليل ثبت بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن ووجوب صوم يوم عاشوراء ثبت بالسنة وقد
نسخ بالقرآن واورد على هذا بانه يجوز ان يكون النسخ في هذه الصور بالسنة ووافق القرآن فاستغني
بالقرآن عن نقل السنة الناسخة وأجيب بان هذا التجويز يمنع تعيين ناسخ ابدا فان اي ناسخ فرض كان
لقائل ان يقول الناسخ غيره الا انه وافق ذلك الغير ص قالوا لتبين للناس والنسخ رفع الاثبات قلنا
المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فاين نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة
ش المانعون من جواز نسخ السنة بالقرآن احتجوا بوجهين الاول ان السنة بيان للقرآن لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كون السنة بيانا للقرآن والمنسوخ لا يكون بيانا للناسخ لان النسخ رفع
المنسوخ بالناسخ لا بيان الناسخ بالمنسوخ أجاب بان المراد من قوله لتبين لتبلغ وحمل البيان على هذا
اولى لانه عام في كل القرآن اما حمله على بيان المراد فهو يخصص ببعض ما انزل وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر
اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر ولو سلم ان المراد البيان فالنسخ ايضا بيان وفي هذه مغالطة لان المستدل
نفى كون المنسوخ بيانا للناسخ والمعترض اجاب بكون الناسخ بيان المنسوخ أيضا فانه لا يبعد ان يقال المستدل
ابطل ان يكون السنة منسوخة بالقرآن لان الآية اقتضت ان يكون السنة بيانا ولا منافاة بين البيان والمبين
ولو كان نسخها بالقرآن لكان متنافيين أجاب المعترض بان النسخ ايضا بيان فلا منافاة وفيه نظر اذ الكلام
لم يورد في المتن على هذا الوجه حتى يستقيم جواب المعترض بل اورد على الوجه الذي قررناه حتى يكون جواب
المعترض غير مستقيم ولو سلم ان النسخ ليس ببيان فمن اين ثبت نسخ السنة بالقرآن فان الآية لا تدل على ان كل
سنة بيان للقرآن وغاية ما في الباب انها تدل على ان كل القرآن لا ينسخ بعض السنة وهو ما يكون بيانا للقرآن الثاني
ان نسخ السنة بالقرآن منفر الناس عن النبي عليه السلام وعن طاعته لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بسنة الرسول
عليه السلام فلا يحصل مقصود البعثة أجاب بانه اذا حصل علم ان الرسول عليه السلام مبلغ للاحكام لا واضع
لها فلا ينفر ص مسألة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي لنا ما تقدم واستدل
بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد وأجيب بانه يلزم نسخ المعلوم
بالمظنون وهو خلاف الفرض ش اتفق الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر لا بالآحاد ومنع الشافعي
رحمه الله من جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر حجة الجمهور ما تقدم وهو ان القرآن والخبر المتواتر كل منهما من الله تعالى فلا
يمتنع لذاته نسخ احدهما بالآخر ولا لغيره لان الاصل عدمه واستدل على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر بالوقوع
فان قوله عليه السلام لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة
وقد نسخ الجلد وهو ثابت بالقرآن لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وأجيب بانا لا نسلم
نسخ الصورتين بالسنة لانه يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون لان قوله عليه السلام لا وصية لوارث ورجم المحصن من قبيل
الآحاد ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف المفروض لان المفروض ان خبر الواحد الذي هو المظنون

لا ينسخ القران الذي هو المقطوع به وهذا الفرض انما لزم من المدعي بطريق المفهوم لان تقييد الخبر بالمتواتر
في المدعي يدل على انه لا يجوز نسخ القران بخبر الواحد ص قالوا نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك
ولانه قال نأت والضمير لله واجيب بان المراد الحكم لان القران لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وصح
بان الجميع من عند الله قالوا قل ما يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي ش
المانعون من جواز نسخ القران بالخبر المتواتر قالوا الناسخ لا بد ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من القران ولا مماثلة فلا يجوز نسخ القران بالسنة وايضا قال
تعالى نأت بخير منها او مثلها والضمير في نأت لله تعالى فيكون الاتي بالناسخ هو الله وجواز نسخ القران بالسنة ينافي ذلك لان
الاتي بالسنة ليس هو الله تعالى بل الرسول عليه السلام اجاب عن الاول بان المراد بالنسخ الاتيه هو نسخ الحكم لا اللفظ
لان القران لا تفاضل فيه بحسب اللفظ ويجوز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القران او مثلا له لانه يجوز ان يكون حكم
السنة اصلح للمكلف من حكم القران او مساويا له وعن الثاني انه يصح اطلاق نأت على ما اتى به الرسول عليه السلام لان
ما اتى به الرسول عليه السلام ايضا من عند الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والثاني ان قوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي يدل على ان الرسول عليه السلام لا يجوز له ان يبدل القران من تلقاء نفسه وكون السنة ناسخة للقران ينافي ذلك لان
من تلقاء نفسه اجاب بانه ظاهر في رسم الكلام انه اراد به تبديل الوحي اي ليس لي ان ابدل ما يوحى الي بعضه ببعض
ولو سلم ان المراد منه منع التبديل مطلقا فالسنة بالوحي ايضا فالنسخ بها تبديل لا من تلقاء نفسه بل بالوحي ص
مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع او اجماع قاطع كان الاول خطا وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد
للعلم بتقديم القاطع ش ذهب الجمهور الى ان الاجماع القطعي لا يكون منسوخا وخالفهم بعض الاصوليين حجة
الجمهور ان الاجماع القطعي لو كان منسوخا لكان نسخه بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما فان كان بنص قاطع او اجماع
قاطع يلزم ان يكون الاول اي المنسوخ خطا لان القطعي يعارض قيل والصواب ان يقال يلزم ان يكون احدهما
لان التقدير ان كل واحد منهما قطعي فتعيين احدهما بالخطا ترجيح من غير مرجح والجواب عنه ان الاول لما فرض كونه منسوخا
لم يلزم ترجيح من غير مرجح عند تعيينه بالخطا وان كان نسخ الاجماع القطعي بغيرهما اي بغير النص القاطع والاجماع
القاطع فابعد من نسخه بهما لان غير النص القاطع والاجماع القاطع ظني وقد علم ان القاطع يقدم على المظنون
وانما قيدنا الاجماع بالقطعي لان قوله للعلم بتقديم القاطع يشعر بانه اراد بالاجماع القطعي ص قالوا لو
اجمعت الامة على قولين فالاجماع على انها اجتهادية فلو اتفق على احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه
وقد تقدمت ش القايلون بجواز نسخ الاجماع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فهو اجماع منهم بان المسئلة
اجتهادية يجوز الاخذ باي واحد من القولين فلو اتفقوا بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاجماع الاول لانه بعد
الاتفاق على احدهما لم يجز الاخذ الا بما اتفقوا عليه فيكون الاجماع الثاني رافعا لحكم الاجماع الاول اجاب
بانا لا نسلم وقوع الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من الخلاف ولو سلم وقوع الاجماع الثاني فلا
نسخ للاجماع الاول لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واذا وقع الاجماع الثاني انتفى شرط
الاجماع الاول فانتفى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لكونه منسوخا ص مسئلة الجمهور على ان الاجماع
لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص ناسخ وان كان عن غير فالناسخ نص والاول قطعي فالاجماع خطا او ظني
فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه ش اتفق الجمهور على ان الاجماع لا يكون ناسخا وخالفهم
بعض المعتزلة وعيسى بن ابان حجة الجمهور ان الاجماع ان كان عن نص يكون الناسخ هو

النص لا الاجماع وان كان الاجماع عن غير نص يكون عن قياس بالضرورة فالاول اي الحكم المنسوخ بالاجماع ان كان
قطعيا يكون الاجماع خطا لانه لا ينعقد على خلاف القطعي واذا كان خطا لا يكون ناسخا وان كان الحكم
المنسوخ بالاجماع ظنيا فقد زال شرط العمل به لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه فلا يكون
رجحانه على معارضه الذي هو سند الاجماع والا يلزم ان يكون الاجماع خطا واذا زال الشرط وجوب العمل به
لم يكن باقيا واذا لم يكن باقيا لا يكون منسوخا لان النسخ بعد الثبوت ص قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله
عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا
انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقدير النص والا لكان الاجماع خطا ش
القايلون بان الاجماع ينسخ به قالوا لما حجب عثمان الام عن الثلث عند وجود الاخوين وردها الى السدس قال
ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان
رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام وذلك دليل على ان الاجماع ينسخ به اجاب بان حجب الام عن الثلث انما يكون نسخا لو
ثبت المفهوم حتى يلزم بطريق المفهوم انه ان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ان الاخوين ليسا باخوة
قطعا وكل واحد منهما مختلف فيه ولو سلم ثبوتهما فيجب حينئذ تقدير النص الدال على حجب الام عن الثلث والا لكان الاجماع
خطا لكونه مخالفا للقطعي فحينئذ يكون الناسخ هو ذلك النص لا الاجماع ص مسئلة المختار ان القياس
المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين
زوال شرط العمل وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا كان المصيب واحدا ام لا واما الثاني فلان ما بعده قطعيا
او ظنيا تبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته واما بعده فتبين انه كان منسوخا
فالواضح التخصيص فصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد ش اعلم ان القياس المقطوع
هو ما يكون حكم اصله ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون ما لا يكون كذلك بل يكون بعضها قطعيا والباقي ظنيا
او لا يكون واحد منها قطعيا والمختار عند المصنف ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول
وهو ان القياس المظنون لا يكون ناسخا فلان ما قبله اي ما قبل القياس المظنون وهو الذي ينسخ بالقياس
المظنون ان كان قطعيا لا يكون القياس المظنون ناسخا له لان المقطوع لا ينسخ بالمظنون وان كان ما قبل
القياس المظنون ظنيا تبين بالقياس المظنون زوال شرط العمل به وهو رجحانه لان العمل بالمظنون الذي هو
قبل القياس المظنون مقيد برجحانه على معارضه سواء كان المصيب واحدا او لا واذا زال شرط العمل به لم يكن باقيا
واذا لم يكن باقيا لا يكون ناسخا منسوخا بالقياس المظنون لان النسخ بعد الثبوت واما الثاني وهو ان القياس
المظنون لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس المظنون قطعيا او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون
وهو رجحانه كما بينا في الاول واذا زال شرط العمل به لا يكون منسوخا لما مر واما القياس المقطوع فينسخ بدليل مقطوع
في حياة الرسول لان حكم هذا القياس بحكم النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس
القطعي بالقاطع واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم
اطلع الناسخ تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول القايلون بان القياس المظنون يجوز ان يكون ناسخا

قالوا صح التخصيص بالقياس المظنون فيصح النسخ به لان النسخ بيان كالتخصيص اجاب بان هذا الدليل منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ به ص مسئلة المختار يجوز نسخ الفحوي دونه وامتناع نسخ الفحوي دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه ص اختلف في نسخ الاصل مثل تحريم التافيف والفحوى مثل تحريم الضرب على ثلاثة مذاهب الاول المختار انه يجوز نسخ اصل الفحوي بدون نسخ الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون اصله والثاني انه يجوز نسخ كل منهما بدون الاخر والثالث انه يمتنع كل منهما بدون الاخر حجة المذهب المختار ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجوز نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو الفحوى وبقاء تحريم التافيف يستلزم تحريم الضرب لانه لو بقي تحريم التافيف ولم يكن مستلزما لتحريم الضرب لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم التافيف والتالي باطل لانه يكون معلوما منه واذا كان بقاء تحريم التافيف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريم الضرب الذي هو الفحوى بدون نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل ص المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام ش المجوز القايل بجواز نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر قال دلالة اللفظ على تحريم التافيف بالمنطوق وعلى تحريم الضرب بالمفهوم واحدهما مغاير للاخرى فجاز رفع حكم كل من الدلالتين بدون الاخر اجاب بانه انما جاز رفع حكم كل منهما بدون الاخر اذا لم يكن بينهما استلزام اما اذا كان بينهما استلزام فلا يجوز رفع حكم هو لازم بدون حكم هو ملزوم لامتناع بقاء الملزوم بدون اللازم ص المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية ش المانع اي القايل بانه يمتنع نسخ كل من الاصل والفحوي بدون الاخر قال الفحوي تابع للاصل واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه لان التابع لا يوجد بدون المتبوع فيرتفع الفحوي الذي هو تابع بارتفاع الاصل الذي هو متبوعه اجاب بان الفحوي تابع لدلالة اللفظ على الاصل لا للحكم والدلالة باقية الا انه لا يجوز العمل بمقتضاها لدليل خاص بالاصل فيبقى الفحوي لبقاء متبوعه الذي هو الدلالة ص مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لانها خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع ش المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع اي ينسخ حكم الفرع ايضا خلافا للحنفية حجة المختار ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلية في حكم الاصل فاذا ارتفع حكم الاصل خرجت العلة عن الاعتبار فلا يتحقق الفرع حينيذ والا لتحقق المعلول بدون العلة فيلزم لقايل ان يقول العلة امارة للحكم لا موجبه والامارة يحتاج اليها ابتدا اما دواما فلا وفيه نظر لان العلة باعثة لا امارة مجرده كما سياتي والباعث يحتاج اليه دايما ص قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوي قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفا الحكمة قالوا احكمتم بالقياس على انتفا الحكم بغير علة قلنا احكمنا بانتفا الحكم لانتفاء علته ش احتجت الحنفية بوجهين الاول ان حكم الفرع تابع لدلالة لفظ الاصل على عله الاصل لا لحكم الاصل كالفحوي فانه تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفا حكم الاصل انتفا دلالته على علية الاصل فلا يلزم من انتفا حكم الاصل انتفا حكم الفرع اجاب بانه يلزم من زوال حكم الاصل زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفا حكمته الثاني انكم حكمتم بانتفا حكم الفرع بالقياس على انتفا حكم الاصل ولا يكون بين انتفا حكم الاصل وانتفا حكم الفرع علة يجمع بينهما والقياس بغير علة غير معتبر اجاب بانا ما حكمنا بانتفا حكم الفرع قياسا على انتفا حكم الاصل

بل حكمنا

بل حكمنا بانتفا حكم الاصل لفرع لانتفاء علته ص مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادي الي وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول اثم وايضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو اتفاق ش اذا ورد ناسخ الي الرسول ولم يبلغه الي الامة بعد هل يثبت حكمه مثلا ورد الامر ام لا فيه خلاف والمختار ان الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه مثلا ورد الامر اولا باستقبال بيت المقدس وورد الناسخ وهو الامر باستقبال الكعبة في المدينة فلا يثبت حكم هذا الناسخ في حق اهل اليمن ما لم يبلغه اليهم بل هم مامورون باستقبال بيت المقدس حتى يبلغ الناسخ اليهم وذهب الحنفية الى خلافه واحتج المصنف بانه لو ثبت الناسخ قبل تبليغه لادي الى وجوب شي واحد وتحريمه في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة انا نقطع بان المكلف لو ترك الواجب الاول قبل تبليغ الناسخ لاثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم مثلا ثابتا قبل تبليغه يكون ذلك الفعل قبل تبليغ الناسخ واجبا وحراما معا وايضا لو عمل المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه بحكم الثاني اي بحكم الناسخ عصى بالاتفاق فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل تبليغه لم يكن عاصيا بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول الي المكلفين يلزم ان يكون ثابتا قبل تبليغ جبرئيل الى الرسول عليه السلام اذ لا فرق بين الصورتين والتالي باطل بالاتفاق ص قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف ش القايلون بان الناسخ يثبت حكمه قبل تبليغ الرسول الي المكلفين قالوا الناسخ حكم متجدد ولا يتوقف ثبوته على علم المكلف كساير الاحكام المتجددة اجاب بانه اريد ثبوت الحكم تعلقه بالمكلف في الخارج فيتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكن من الامتثال وهو منتف عند جهل المكلف بثبوت الحكم ص مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية كالعدم مثل زيادة ركعة في الفجر والعشرين على القذف والتخيير في ثالث بعد اثنين نسخ وقال الغزالي ان اتحد كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما خالفه ليس بنسخ ش اتفق الجمهور على ان زيادة العبادات المستقلة ليست نسخا ونقل عن بعض الاصوليين ان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانها تجعل ما كان اوسط غير اوسط وهو باطل لان كونها وسطي امر حقيقي لا شرعي فيكون رفعه ليس بنسخ واما زيادة جزء مشترط كزيادة ركعة في الصلوة او زيادة شرط كزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة او زيادة ترفع مفهوم المخالفة كما اذا قال في السايمة زكاة ثم قال في المعلوفة زكاة فذهب الشافعية والحنابلة الى انها ليست بنسخ وذهب الحنفية الى انها نسخ وقيل الثالث اي الزيادة التي ترفع المفهوم مفهوم المخالفة نسخ وغيرها ليست بنسخ وقال عبد الجبار ان غيرت الزيادة المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبل الزيادة كان وجوده كعدمه ووجب استينافه فانه يكون نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وكزيادة عشرين على حد القذف وزيادة مكفر في ثالث بعد التخيير في اثنين كالتخيير اولا بين الاعتاق والصيام ثم بين الاعتاق والصيام والاطعام والمثال الاول صحيح لانه لو اتى بركعتين بعد زيادة ركعة لكون وجودهما كالعدم ووجب الاستيناف واما المثالان الاخيران فغير صحيحين لانه بعد زيادة عشرين لو اتى بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم وانما يلزم ان يضم اليها عشرون وايضا لو اتى باحد الاولين بعد التخيير في الثالث لم يكن وجوده كالعدم بل يكفي وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استينافه فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره

لم تكن الزياده نسخا نحو زياده التغريب على الحد وزياده العشرين على حد القاذف وهذا المثال انما يكون صحيحا
لهذا القسم لا للاول ولهذا ذكر الامام في المحصول هذا المثال لهذا القسم وقال الغزالي ان اتحدت الزياده
مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد بينهما كزياده ركعه في الفجر فنسخ وان لم تتحد مع المزيد عليه لا تكون نسخا
كزياده عشرين في القذف والمختار عند المصنف ان الزياده ان رفعت بدليل شرعي حكما بعد ثبوته فنسخ لان النسخ
حقيقه في رفع حكم شرعي بدليل شرعي وما خالفه وهو ان لا تكون الزياده حكما شرعيا او تكون حكما شرعيا ولكن يرفع
لا بدليل شرعي فلا يكون نسخا ص فلو قال في السايمه زكاه ثم قال في المعلوفه الزكاه فلا نسخ فان كمفهوم المفهوم
مراد فنسخ والا فلا ولو زيدت ركعه في الصبح فتحريم الزياده ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل منفي بحكم الاصل فنسخ
قلنا هذا لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت لو
الحكم لشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشي ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بغيره
ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قالوا كانت محرمة قلنا معنى ثم صارت غير محرمة
مجزيه امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط اخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك
لو زيد في الصلاه ما لم يكن محرما ش اعلم ان المصنف قد فرع على المذهب المختار عده فروع منها
لو قال الشارع في السايمه زكاه ثم قال في المعلوفه زكاه فان كان المفهوم الذي هو دليل الخطاب مرادا من لفظ الشارع
دال ذلك نسخا لانه رفع عدم وجوب الزكاه في المعلوفه بقوله في المعلوفه زكاه رفع حكم شرعي بدليل شرعي لانه حكم يكون عدم
وجوب الزكاه في المعلوفه حكما شرعيا دالا عليه قوله في السايمه زكاه والا اي وان لم يكن المفهوم مرادا من لفظ الشارع
لا يكون ذلك نسخا لان قوله عليه السلام في المعلوفه زكاه لم يرفع حكما شرعيا لان عدم وجوب زكاه المعلوفه ثابت بالاصل
ورفع الحكم الثابت بالاصل لا يكون نسخا ومنها لو زيدت ركعه في الصبح يكون نسخا لتحريم الزياده لانه قبل زياده
الركعه كانت الزياده على الركعتين حراما فلما زيدت الركعه وجبت الزياده فرفع وجوبها التحريم ومنها زياده التغريب
على الحد فانها تكون نسخا لان التغريب قبل وجوبه كان حراما فلما وجب رفع حرمه التغريب فان قيل رفع تحريم الزياده
ليس بنسخ لان تحريم الزياده ثابت بالاصل ورفع الثابت بالاصل لا يكون نسخا اجيب بان الثابت بالاصل عدم وجوب
الزياده واما تحريم الزياده فثابت بالشرع لانه لما كان مبطلا للاتيان بالمامور به كان حراما ومنها لو خير المكلف
في المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسل الرجلين على التعيين فنسخ لان التخيير حكم شرعي وقد رفع وجوب الغسل
على التعيين وهو ايضا حكم شرعي ومنها لو قال الشارع واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم لشاهد ويمين فليس ذلك
بنسخ اذ مقتضى الايه ان شهاده الشاهدين حجه وثبوت الحكم لشاهد ويمين لم يرفع شيا من مقتضاها فلا يكون نسخا ولو
ثبت مفهوم قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ان لا يكون الحكم لشاهد
ويمين نسخا لان مفهوم قوله واستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان انحصار الاستشهاد
في المذكور لا انحصار الحكم في المذكورين فمفهوم الايه لم يمنع الحكم بغير شاهدين وبغير رجل وامراتين فلا يكون الحكم
لشاهد ويمين نسخا ويظهر من ذلك بطلان قول الحنفيه لو كان الحكم بالشاهد واليمين صحيحا يلزم ان يكون خبر الواحد
ناسخا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان الحكم بالشاهد واليمين يثبت بخبر الواحد فلو كان صحيحا يلزم نسخ انحصار
الحكم في المذكورين ومنها لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل بالزياده وجوب فعل كان
مباحا بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ قيل هذا انما يصح ان لو كانت الزياده في الاخر لان الزياده اذا كانت في خلاله الثابته
يرتفع بها الترتيب بدليل شرعي وفيه نظر فان وقوع الزياده في خلاله لا تخل بالترتيب الشرعي لان ما كان متاخرا قبل
الزياده بقي على تاخره بعد الزياده وكذا ما كان متقدما قبل الزياده بقي على تقدمه بعدها قال القايلون بان زياده اشتراط
غسل عضو يكون نسخا قالوا قبل الزياده كانت الطهاره بدونها مجزيه وبعد الزياده لم تكن مجزيه فارتفع بالزياده الاجزا
وهو حكم شرعي فيكون نسخا اجاب بان معنى كون الطهاره مجزيه امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع

ذلك

ذلك بالزياده وانما ارتفع بالزياده عدم توقف الطهاره على شرط اخر وعدم توقفها على شرط اخر ليس بحكم شرعي
لانه مستند الى حكم الاصل فرفعه لا يكون نسخا وكذلك لو زيد في الصلاه ما ليس بمحرم في الصلاه لا يكون نسخا لانه
يجوز رفعه رفع ما ثبت بالاصل ويجب ان يعلم قوله ما ليس بمحرم على ما يجوز في الصلاه من غير ان يرد فيه دليل يجوز
سمعي لانه لو لم يحمل على هذا يلزم ان يكون وجوب ما هو مستحب في الصلاه او مكروه ليس بنسخ وهو باطل لان وجوب ما هو مستحب
في الصلاه يكون رافعا لحكم شرعي وهو الاستحباب فيكون نسخا ص مسله اذا نقص جزء العباده او شرطها
فنسخ للجزء والشرط لا للعباده وقيل نسخ للعباده عبد الجبار ان كان جزءا لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقر الى
دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهاره وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرها قلنا
الفرض لم يتحدد وجوب ش اذا نقص من العباده ما لا يتوقف صحه العباده عليه كنقص سنه من السنن
مثل الوقوف على يمين الامام لا يكون نسخا للعباده بالاتفاق بل يكون نسخا لما نقص واما اذا نقص من العباده ما يتوقف
صحه العباده عليه كجزء من اجزاء العباده او شرط من شروطها مثل ما اذا نقصت ركعه من الركعات الاربع او نقص
وجوب الطهاره فقد اتفقوا على انه نسخ للجزء او الشرط وقد اختلفوا في انه نسخ للعباده ام لا والمختار عند المصنف
ان نقصان الجزء او نقصان الجزء والشرط ليس نسخا للعباده وقيل نقصانهما نسخ للعباده وقال عبد الجبار نقصان
الجزء نسخ للعباده ونقصان الشرط ليس بنسخ للعباده واحتج المصنف على المذهب المختار بان نقصان جزء العباده
او شرطها لو كان نسخا لوجوب العباده لافتقرت العباده في وجوبها بعد نقصان الجزء او الشرط الى دليل ثان والتالي
باطل لان الاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر وجوبه الى دليل ثان بيان الملازمه ان وجوب العباده الذي كان ثابتا
قبل نقصان الجزء او الشرط وقد ارتفع بنقصان الجزء او الشرط لان التقدير ان النقصان نسخ للوجوب فوجوبها بعد
النقصان لا بد له من دليل اخر قالت القايلون بان نقصان الجزء او الشرط نسخ للعباده قالوا قبل نقصان الجزء او الشرط
يثبت تحريم العباده بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم لم يكن بالاصل بل بالشرع فاذا نقص الجزء او الشرط ثبت جواز
العباده او وجوبها بغير الجزء والشرط فارتفع التحريم المذكور فيكون نقصان الجزء او الشرط نسخا لكونه رافعا للتحريم
المذكور اجاب بانه لا كلام في نسخ التحريم المذكور بل النزاع في وجوب العباده بعد نقصان الجزء والفرض انه لم يتجدد
وجوب للعباده بعد نقصان الجزء والشرط لانعقاد الاجماع على صحه عدم احتياج وجوب العباده الى دليل ثان
واذا لم يتجدد وجوب لم يتحقق نسخ الوجوب الاول ص مسله المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر قالوا
وغيره خلافا للمعتزله وهي فروع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام لعل لها وجوب
وغيرها ش اصلحوا بانه يعلمها ويستقطع التكليف بها وبغيرها واصحاب الاصحاب نعم
لا ينفك عن معرفه النسخ والناسخ واصحاب العقليه ام لا فقال الاصحاب نعم
في انه هل يجوز نسخ وجوب معرفه الله تعالى وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبايح العقليه منع جواز نسخ هذه
وقالت المعتزله لا وهذه المسله فرع التحسين والتقبيح العقليين فمن اثبت الحسن والقبح العقليين منع جواز نسخ هذه
الامور لان الحسن والقبح صفات وادراكهما لا بعض شعاير الشرايع فامتنع النسخ لاستحاله الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن ولم يقل بالحسن والقبح العقليين جوز نسخ هذه الامور لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقوله تعالى
ويفعل الله ما يشاء واختلف ايضا في جواز نسخ جميع التكاليف فقال الغزالي لا يجوز والمختار عند المصنف جوازه والدليل
عليه ان جميع التكاليف احكام لله تعالى فكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها وقال الغزالي بان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفه النسخ
النسخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك تكليف فلا يكون جميع التكاليف منسوخا اجاب المصنف بان المكلف يعلم
والناسخ ويسقط التكليف بهما وبغيرهما بعد معرفتهما ص القياس التقدير والمساواه
وفي الاصطلاح مساواه فرع لاصل في عله حكمه ويلزم المصوبه زياده في نظر المجتهد لانه يصح وان تبين الغلط والرجوع
بخلاف المخطئه وان اريد الفاسد معه قيل تشبيه ش

لما فرغ من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع في القياس فذكر اولا تعريفه والقياس في اللغه
التقدير والمساواه يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وساواه وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البنا فان
استعمال الصله للتضمين وفي الاصطلاح هو مساواه فرع الاصل في علة الحكم والمراد بالفرع صورة اريد الحاقها
بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها وبالاصل الصورة الملحق بها فلا يلزم دور والفقها يسمون الاصل
محل الوفاق والفرع محل الخلاف وهذا تعريف للقياس الصحيح في نفس الامر ولم يتناول ما هو صحيح في نظر المجتهد
ولم يكن مطابقا للواقع فيلزم المصوبة ان يزيدوا على المذكور زيادة في نظر المجتهد ليتناول القسم الثاني ايضا
لانه صحيح عند المصوبة وان تبين الغلط وهو ان ما توهم انه علة غير علة في نفس الامر والرجوع عن الحكم
خلاف المخطئة فانه لا يلزمهم هذه الزيادة لان هذا التعريف تعريف للقياس الصحيح والقسم الثاني غير صحيح
عندهم وان اريد تعريف القياس على وجه يشمل الفاسد ايضا قيل تشبيه فرع باصل في علة الحكم ص
واورد قياس الدلاله لانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه غير مراد واما بانه يشمل المساواه فيها واورد قياس العكس
مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر عكسه الصلوه لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب
بالاول وبان المقصود مساواه الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر وذكر
الصلاه لبيان الالغا او قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر ش واورد على عكس هذا التعريف قياس الدلالة
وهو مساواه فرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة الحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون مساويا
لها او لازما لها مثل الحكم بين الخمر والنبيذ بالرائحة الداله على الشده المطربه لان الرائحه ليست بعلة
بل العلة الشدة المطربة والرائحة داله عليها فانه خارج عن التعريف المذكور للقياس لانه لم يذكر فيه علة الحكم
مع انه قياس والعكس لحد اجاب عنه بوجهين احدهما ان قياس الدلاله غير مراد من هذا التعريف لان المراد
تعريف ما هو قياس حقيقة وقياس الدلاله لا يكون قياسا حقيقة الثاني انه قياس وليس بخارج عن التعريف
لان المساواه في الوصف الجامع الدال على العلة يتضمن المساواه في العله واورد ايضا على عكسه قياس العكس وهو
اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع مثل قول الحنفية لما وجب الصيام
في الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغير نذر عكسه الصلوه فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغير نذر وان الفرع
هو الصيام والاصل هو الصلوه والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع
الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر فانه قياس ولا يصدق عليه الحد اذ لا مساواه بين الاصل والفرع
في العلة ولا في الحكم اجاب عنه بثلثة وجوه الاول هو الوجه الاول في جواب الايراد الاول وهو ان
قياس العكس غير مراد من هذا التعريف لانه ليس بقياس حقيقة وهذا تعريف لما هو قياس حقيقة الثاني ان المقصود
ههنا مساواه الاعتكاف بغير نذر الصوم في اشتراط الصوم للاعتكاف بنذر الصوم اما بمعنى انه لا فارق بين
الاعتكاف بغير نذر صوم وبين الاعتكاف بنذر صوم في اشتراط الصوم والاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له
في اشتراط الصوم ~~والاختلاف بالنذر~~ وعدمه كما في الصلوه واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم
اما الاعتكاف او الاعتكاف بنذر الصوم والثاني باطل اذ لا اثر للنذر في الاشتراط اذ لو اثر لاثر في
اشتراط الصلوه بالاتفاق فتعين ان الموجب للاشتراط هو الاعتكاف لا الاعتكاف بالنذر فيكون ذكر
الصلوه لبيان الغا النذر فعلى هذا يكون الاعتكاف بنذر الصوم اصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا
والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعله الاعتكاف فيصدق حد القياس عليه وينعكس الثالث ان المقصود
قياس الصوم بالنذر على الصلوة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف فلم يصر شرطا
فيه بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا في الاعتكاف فلم يصر شرطا ~~في الاعتكاف~~ فيه بالنذر فالصلوة

وبالا اثر للنذر في اشتراط الصلاة

اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق حد القياس
عليه وينعكس ص وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر
مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال القايس والعلم ثمرة القياس ابو هاشم حمل الشي على غيره باجرا حكمه عليه وتحتاج
بجامع وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما
حسن الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به بل هو في الاصل بدليل غيره وبجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع
فرع القياس فتعريفه به دور واجيب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له ش
ذكر الحدود المردوده وزيفها ثم ذكر الحدود السالمه التي ذكرها المتقدمون الاول ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق
الثاني انه الدليل الموصل الى الحق الثالث انه العلم عن نظر اما الاول فلان البذل حال القايس والقياس هو المساواه
المذكوره فلا يصدق احدهما على الاخر فيصدق الحد بدون المحدود فلا يطرد واما الثاني فلانه يصدق على النص والاجماع
لان كل واحد منهما هو الدليل الموصل الى الحق فيلزم عدم الاطراد واما الثالث فلان العلم ثمرة القياس والقياس سببه والسبب
غير المسبب فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد ايضا ومنها ما قال ابو هاشم وهو ان القياس
حمل الشي على غيره باجرا حكمه عليه وهذا التعريف باطل لانه يحتاج الى ذكر الجامع لان حمل الشي على غيره باجرا حكمه
عليه بغير جامع لا يكون قياسا ومنها ما قال القاضي وهو ان القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما وانما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم
لان القياس يجري فيهما ولو قال لفظ الشي لاختص بالموجود لان المعدوم ليس بشي عندنا والمراد بالمعلوم متعلق
العلم والاعتقاد والظن لان الفقها يطلقون لفظ العلم على هذه الامور والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن وذكر قوله في اثبات حكم لبيان وجه الحمل وذكر عقيبه قوله او نفيه لبيان تفصيل الحكم
المطلوب بالقياس وذكر بامر جامع لتمييز حقيقة القياس عن غيرها ثم اشار الى اقسام الجامع وهذا التعريف
حسن عند جمهور المحققين وزيفه المصنف بوجوه الاول ان الحمل ثمرة القياس لان المراد من الحمل اثبات الحكم
واثبات الحكم ثمرة القياس الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع يثبت بالقياس
وهو باطل لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل بالقياس لزم الدور الثالث
ان قوله بجامع كاف ولا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما لان هذه اقسام الجامع والمعتبر في التعريف نفس
الجامع لا اقسامه واورد بعض المتاخرين انه اذا عرف القياس بثبوت حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع القياس
فتعريف القياس به دور اجاب عنه بان هذا التعريف للقياس الذهني
موقوف على معرفة القياس الذهني والخارجي لا يكون
ولا يتوقف معرفته ثبوت حكم الفرع الذهني واكارجي على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي
فرع للقياس الذهني ص واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه
وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما يبنى عليه غيره ولا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع
فرعا للاصل اصلا للفرع ش لما فرغ من تعريف القياس شرع في بيان اركانه ثم في بيان شرايطه اركانه اما
اركانه فاربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة اما الاصل
فذهب اكثر الفقها الى انه هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس النبيذ على الخمر في الحرمة فالخمر هو الاصل وقيل الاصل
دليل الحكم فالنص والاجماع الدال على حرمة الخمر هو الاصل وهو مذهب المتكلمين وقيل الاصل حكم المحل المشبه به وهو المختار ثالث وقيل الفرع
حكم المحل المشبه به وهو ما ذكره الامام فخر الدين الرازي المجهول والفرع المحل المشبه ولا بعد في الجميع لان الاصل يصدق على
حكم المحل المشبه والاصل ما يبنى عليه غيره

كل منهما ولان الاصل ان الاصل ما يبنى عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لانه يبنى على الاصل لانه عرف به ويكون اصلا للفرع لان الفرع يبنى عليه صح ومن شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا س ابتدا الشروط حكم الاصل وهي سبعة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي في الفرع فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي الى الفرع شرعيا فلا يحصل المقصود من القياس الشرعي صح وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع س الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع فاذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع فلم يتعد الحكم الى الفرع صح وان يكون غير فرع خلافا للحنابلة والبصري لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضايع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في الجذام عيب يفسخ البيع فيفسخ به النكاح كالرتق والقرن ثم يقيس القرن على الجب بفوات الاستمتاع وان كان فرعا مخالفا للمستدل كقول الحنفي الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفرضه الحج ففاسد لانه متضمن اعترافه بالخطا في الاصل ش الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل فرعا على حكم اخر خلافا للحنابلة وابي عبدالله البصري واحتج المصنف على هذا الشرط بانه ان اتحدت العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس عليه واصله فذكر الوسط ضايع لانه يقاس الفرع الاخير على الاصل الاول امثاله كقول الشافعية السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضايع لانه يمكن ان يقيس السفرجل على البر ابتدا وان لم يتحد العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع الجامعة بين المقيس عليه واصله فسد القياس لان الاولى اي العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه لم يثبت اعتبارها لانها ليست موجودة في اصل المقيس عليه مع ان الحكم واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير مثاله قول الشافعية الجذام عيب يفسخ البيع فيفسخ به النكاح كالرتق وهو انسداد محل الجماع باللحم والقرن وهو عظم في الفرج يمنع الجماع فان كل واحد منهما عيب يفسخ النكاح فيفسخ به النكاح ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع والعلة الاولى التي هي كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها لانها ليست ثابتة في الجب الذي هو اصل المقيس عليه والعلة الثانية التي هي فوات الاستمتاع غير موجودة في الفرع الاخر الذي هو الجذام هذا اذا كان حكم الاصل فرعا بموافقة المستدل اما اذا كان فرعا مخالفا للمستدل ففاسد لانه يتضمن اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان القياس انما يصح اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل ان لم يعترف بثبوت الحكم فيه لم يتمكن من القياس وان اعترف يلزم الاعتراف بالخطاء في الاصل لان المستدل اي المخالف مثال ذلك قول الحنفي وقوع الصوم بنية النفل عن الفرض انه اتى بما امر به فيصح قياسا على فرض الحج فانه اذا اتى بالحج بنية النفل من لم يحج حجة الاسلام يقع عن فريضة الحج فان الحنفي لا يقول بوقوع الحج عن فريضة الحج اذا اتى به بنية النفل ص ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات س الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس اي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ولا يكون مما لا تعقل حكمته لقبول شهادة خزيمة وحده والحكم به فانه على خلاف قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع ولم تعقل حكمته وكاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات فانها وان لم تكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع لكنها لا تعقل حكمتها صح ومنها ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كرخص السفر او غير ظاهر كالقسامة س الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل عديم النظير اي لم يوجد ما يساويه في العلة سواء كان له معنى ظاهر كالرخص التي للمسافر فان لها معنى ظاهرا وهو دفع المشقة

[illegible] فيه والثانيه اي الجامعه [illegible] بين المقيس عليه

او لم يكن له معنى ظاهر كخمسين حلفا في القسامة صح ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى مع بموافقة الخصم في الاصل بمنعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فلم ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندك مفقودة فان صح بطل الالحاق والا منع حكم الاصل فلم ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه كما لو كان مجتهدا ولذلك لو اثبت الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمته المنع ش الشرط السادس ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب والقياس المركب ان يستغني المستدل عن اثبات الحكم في الاصل بدليل لموافقة الخصم اياه في حكم الاصل مع منع الخصم عليته ما جعل المستدل علة للحكم بل العلة عند الخصم غير ما جعل المستدل علة او مع منع الخصم وجود العلة في الاصل والاول وهو ان يمنع الخصم عليته ما جعله المستدل علة في الاصل يسمى مركب الاصل لان الاصل اي ما جعل جامعا وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة مثل قول الشافعي فيما اذا قتل الحر عبدا فلا يقتل الحر به كالمكاتب والجامع كونهما رقيقين فالشافعي يستغنى عن اثبات عدم وجوب القصاص على الحر في صورة المكاتب بدليل لان ابا حنيفة رحمه الله تعالى يوافقه فيه لكن يمنع عليته ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص لان علة عدم وجوب القصاص في صورة المكاتب عند الحنفي جهالة المستحق من السيد والورثة لانه لم يعلم ان مستحق القصاص السيد او الورثة فيقول الحنفي العلة عندي جهالة المستحق من السيد او الورثة في صورة المكاتب فان صح عليته جهالة المستحق من السيد او الورثة بطل الحاق الفرع به بالقياس اذ العلة غير موجودة في الفرع وان بطلت عليته الجهالة منع حكم الاصل لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على عليته الجهالة فاذا بطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم وح يبطل القياس فلم ينفك القياس عن عدم العلية في الفرع او منع حكم الاصل الثاني وهو ان يمنع الخصم وجود العلة في الاصل يسمى مركب الوصف مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت زينب فهي طالق هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح اي لا يقع الطلاق به قياسا على ما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة ايضا لكن يمنع وجود العلة الموجبة للوقوع في الاصل فيقول العلة الموجبة للوقوع هو التعليق وهو مفقود في الاصل عندك فان صح فقدان العلة في الاصل بطل الحاق الفرع به لعدم وجود العلة في الاصل والا اي وان لم يصح فقدان العلة في الاصل منع حكم الاصل فانه يكون الطلاق واقعا في الاصل لوجود علة الوقوع فيه فما ينفك هذا القياس عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل ثم الخصم ان كان مقلدا او سلم عليته ما جعل المستدل علة في الاول اي مركب الاصل وسلم وجود العلة في اصل الثاني اي مركب الوصف او اثبت المستدل ان العلة موجودة في الاصل انتهض دليل المستدل على الخصم اي يتم دليله لاعتراف الخصم بعليته وصف المستدل في الاول وبوجود العلة في اصل الثاني كما لو كان الخصم مجتهدا وكذلك لو اثبت المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بما هو طريق اثباتها ينهض دليله على الخصم ان كان مجتهدا على الاصح لانه لو لم يقبل الخصم الدليل بعد اثبات حكم الاصل بنص واثبات العلة بطريقها لزم ان لا يقبل الخصم مقدمة تقبل المنع وان اثبتها المستدل بالدليل بعد منع الخصم اياها فيلزم ان لا يقبل الا البديهيات وانما قيدنا الخصم بكونه مجتهدا لان ذلك لا يجري بالنسبة الى المقلد لجواز ان يكون اعتقاده ان امامه يدفع ما تمسك به المستدل صح ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع س الشرط السابع ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فانه جعل احدهما اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس كما لو قيل الارز يجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز صح ومن شروط علة الاصل ان تكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا ش

المقتول عبده [illegible]

لما فرغ من شروط الحكم في الاصل شرع في شروط علة الاصل الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي
تكون مشتملة على حكمة تصلح لان تكون مقصوده للشارع من شرع حكم الاصل كالاسكار في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ
العقل اذ الحرمة تؤدي الى حفظ العقل وهو مقصود للشارع وانما شرط ان تكون العلة بمعنى الباعث لانها اذا
كانت مجرد امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لانها مستنبطة منه واذا كانت مجرد امارة فلا فائدة في
سوى تعريف الحكم فيكون الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور وفيه نظر لانه يجوز ان تكون فائدتها تعريف الحكم الفرع فلا
يكون حكم الاصل متفرعا عليها فلا يلزم الدور وقال بعض الشارحين في بيان لزوم الدور ان حكم الاصل انما يكون معرفا
لعلية الوصف اذا كان الوصف مفضيا الى الحكمة المقصودة فما لم يشتمل الوصف على الحكمة لم يكن الحكم معرفا لعليته
الا بالمقارنة الصرفة محصولة في الفرع بوصف المعرفة موقوفة على المقارنة المتوقفة على المعرفة فيلزم الدور وهذا
ما ظهر له في هذا الموضع وفيه نظر فانا لا نسلم ان المقارنة متوقفة على المعرفة والجواب في بيان لزوم الدوران الوصف
اذا كان مجرد امارة لا بد وان يكون معرفا لحكم الاصل والا لم يكن معرفا لحكم الفرع لانه لو كان معرفا لحكم الفرع ولم يكن معرفا
لحكم الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل في الفرع لان ثبوت الوصف في الفرع لا يتوقف على حكم الاصل ولذا
معرفته لحكم الفرع ضرورة كونه غير معرف لحكم الاصل فثبت انه اذا كان الوصف مجرد امارة لا بد وان يكون معرفا لحكم الاصل
فيكون حكم الاصل متفرعا عليه والوصف مستنبط من حكم الاصل فيكون فرعا لحكم الاصل فيلزم الدور ص
ومنع ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح ش
الشرط الثاني ان تكون علة الاصل وصفا ضابطا لحكمة والحكمة هي الغاية والغرض من الحكم كدفع المشقة بالنسبة الى رخص
المسافر فانه هو الغاية من الرخص والوصف الضابط للحكمة كالسفر الطويل الى مقصد معين فانه ضابط لدفع المشقة وانما
اشترط ان تكون العلة وصفا ضابطا لحكمة لا ان تكون حكمة مجردة لان الحكمة المجردة خفية او غير منضبطة ولو امكن اعتبار
الحكمة وحدها لانضباطها وعدم خفائها ففي جواز التعليل بها خلاف والاصح انه يجوز التعليل بها لان الحكمة هي العلة للحكم لكونها
غاية له فتعليل الحكم بها اولى من تعليله بالوصف ص ومنع ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدما لكان مناسبا
او مظنة مناسب وتقرير الثانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان
منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده منافيا وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان
كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي لا يصلح مظنة الخفي وان لم يكن وجوده لعدمه وايضا لم يسمع
احد يقول العلة كذا او عدم كذا واستدل بان لا علة عدم نقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله ش
الشرط الثالث ان لا تكون علة الاصل عدما في الحكم الثبوتي خلافا لبعض الاصوليين واحتج على انه لا يجوز ان تكون علة الاصل
عدما اذا كان الحكم ثبوتيا بوجهين احدهما انه لو كان الوصف الكائن في الحكم الثبوتي عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب والتالي
باطل اما الملازمة فلان الوصف الجامع لا بد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في المناسب والمظنة كما سيأتي و
المناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع
مفسدة ومظنة المناسب هو ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا واما بطلان التالي فاليه اشار بقوله وتقرير الثانية
فلان العدم اما ان يكون عدما مطلقا او مخصصا بامر اي مضافا اليه والاول باطل لان العدم المطلق لا يختص ببعض الاحكام
الثبوتية دون بعض والثاني ايضا باطل لان وجود الامر الذي اختص العدم به اما ان يكون منشأ مصلحة لذلك الحكم الثبوتي او لا
والثاني اما ان يكون منشأ مفسدة له او لا والثاني اما ان يكون منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي او لا فهذه اربعة
اقسام والجميع باطل اما الاول وهو ان يكون وجود الامر الذي اختص به العدم منشأ لمصلحة الحكم الثبوتي فلان عدمه ح
لا يكون مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني وهو ان يكون وجود
ذلك الامر الذي اختص العدم به منشأ لمفسدة الحكم الثبوتي فلانه ح يكون وجود ذلك الامر مانعا من تحقق ذلك الحكم
الثبوتي فعدمه عدم المانع وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر
الذي اختص به العدم منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي فلان عدم ذلك الامر المنافي للمناسب لا يصلح
ان يكون مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان نقيضه اعني المناسب

بالقاصرة الا حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة
المنصوص عليها فانه اذا حصل الظن في المنصوص عليها بان
الحكم لاجلها صح التعليل بها واستدل على صحة التعليل
بالقاصرة بانه لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديه العلة
لم تعلل اي لم يتوقف التعدية على صحة العلة والتالي
باطل بالاتفاق فان التعدية موقوفة على صحة العلة واما
بطلان التالي اشار بقوله والثانية اتفاقا بيان
الملازمة ان التعدية ه

ان كان ظاهرا تعين ان يكون بنفسه علة من غير احتياج الى مظنة وان كان خفيا فنقيضه وهو ذلك الامر المنافي
له ايضا خفي فعدم ذلك الامر المنافي للمناسب ايضا خفي والخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي واما الرابع وهو ان
يكون وجود ذلك الامر الذي اختص العدم به لا يكون منافيا للمناسب فوجوده لعدمه واذا تساوى وجوده وعدمه
لا يكون عدمه مناسبا ولا مظنة مناسب واعلم ان المصنف جعل المنافي للمناسب قسمين لما هو منشا مفسدة وذلك
غير مستقيم لان المنافي للمناسب داخل فيما هو منشا مفسدة فلا يكون قسيما له قيل ظهور المناسب لا ينافي ان يكون عدم المنافي
مظنة له فنعلل بعدم المنافي في تعليل المظنة الوجودية وفيه نظر لانه اذا كان المناسب ظاهرا تعين كونه علة فلا يكون العدم
علة والا اجتمع علتان على معلول واحد الثاني انه لم يسمع عن احد من المجتهدين نقول العلة كذا او عدم كذا ولو
كان العدم علة للحكم الثبوتي لسمع عن المجتهدين القول في بعض الاوقات لان العادة تقتضي بذلك واستدل على عدم جواز التعليل بذاو
التعليل بالعدم بان العلية موجودة لان لا علية عدم فنقيضه وهو العلية موجودة واذا كانت العلية موجودة لم يكن
العدم علة والا اتصف المعدوم بالامر الوجودي وهو محال وفيه مصادرة على المطلوب فان عدمية لا علية متوقفة
على وجود العلية لان عدمية صورة السلب يتوقف على وجود ما دخل عليه السلب فلو توقف وجود العلة على عدمية
اللاعلية لزم الدور وقد تقدم مثل ذلك في مسئلة الحسن والقبح حيث قيل الحسن وجودي لكونه نقيض اللاحسن ص
قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف س القايلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي قالوا صح
تعليل الضرب الذي هو وجودي بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي فان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يمتثل وضربه السيد صح
ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل اجاب لو كانت موقوفة على صحة العلة والفرض ان صحة العلة موقوفة على التعدية
يلزم الدور اجاب بان توقف كل واحد من صحة العلة والتعدية على الاخرى توقف معية فان صحة التعليل
موقوفة على وجود العلة في الفرع وتحقق كل واحد من صحة التعليل والتعدية مع الاخرى فلا يلزم الدور ص
قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بانه في القاصرة بنص وبان النص دليل الدليل وبان الفايدة
معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا قدر وصف اخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله
احتج القايلون بعدم صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة بانه لو كانت علية القاصرة المستنبطة صحيحة
س لكانت مفيدة اذ ما لا فايدة فيه لا يكون صحيحا والتالي باطل اذ لا فايدة للقاصرة لان فايدة العلة اثبات الحكم ولم يثبت الحكم
بها في غير الاصل لكونها قاصرة والحكم في الاصل بغير القاصرة لان الحكم في الاصل بالنص او الاجماع اجاب اولا بالنقض
الاجمالي فان هذا الدليل بعينه جار في القاصرة الثابتة بنص او اجماع وثانيا بمنع عدم الفايدة فان فايدته اثبات حكم
الاصل والنص او الاجماع دليل الدليل اي دليل هذه العلة وفيه نظر فان حكم الاصل عرف بالنص اولا ثم عرف العلة حكم الاصل
فلا يجوز ان تكون العلة مثبتة لحكم الاصل والا يلزم الدور وثالثا بعدم انحصار فايدة العلة في اثبات الحكم فان فايدة معرفة
الباعث المناسب ليكون ادعى الى القبول معقول المعنى وايضا فايدتها انه اذا ثبت كون القاصرة علة فلو قدر وصف
اخر متعد لم يفد العلية الا اذا دل دليل على استقلاله بالعلية ص وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم
ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم شرط
والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا بمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان احدهما لان انتفا الحكم
اذا لم يكن ذلك العدم المقتضي وان كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ويجب تقدير المانع لنا لو بطلت
لبطل التخصيص وايضا جمع بين الادلة لبطلان القاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما ش اختلف الاصوليون
في النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه على ستة مذاهب احدها انه يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اي لا يقدح
في العلية وثانيها انه لا يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اي يقدح في العلية وثالثها انه يجوز تخلف الحكم في المنصوصة
ولا يجوز تخلفه في المستنبطة ورابعها عكسه اي يجوز تخلف الحكم في المستنبطة ولا يجوز تخلفه في المنصوصة وخامسها
لا يجوز التخلف في المنصوصة ويجوز في المستنبطة وان لم يكن التخلف بمانع ولا عدم شرط ويعلم من ذلك ان المذهب الرابع جواز
التخلف في المستنبطة اذا كان بمانع او عدم شرط وسادسها وهو المختار عند المصنف ان العلة ان كانت مستنبطة لا يجوز
تخلف الحكم عنه الا بمانع او عدم شرط لان العلة المستنبطة لا تثبت عليتها عند تخلف الحكم الا ببيان احدهما اعني وجود

بان الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال والكف امر ثبوتي ص
وان لا يكون العدم جزا منها قالوا انتفا معارضة المعجزة جز من المعرف لها
وكذلك الدوران وجزء عدم قلنا شرط لا جزء ش الشرط الرابع ان
لا يكون العدم جزا من علة الاصل والدليل عليه ما تقدم القايلون بان العدم
يجوز ان يكون جزا من العلة قالوا ان انتفا معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرف
للمعجزة لان الفعل الخارق للعادة يتوقف كونها معجزة على انتفا المعارضة
وانتفا المعارضة عدمي وكون الفعل معجزة ثبوتي فقد صار العدم جزء علة
الثبوتي وايضا الدوران علة لعلية المدار للداير وعلية المدار ثبوتية
وجز الدوران عدم لان الدوران مركب من الطرد والعكس والعكس عدم فيكون
ان يكون جزء علة الثبوتي عدما اجاب بان العدم في الصورتين شرط لا جزء
ص وان لا يكون المتعدية المحل ولا جزا منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة
س الشرط الخامس ان لا يكون علة الحكم محل الحكم ولا جزا من محله
خاصا به ان كانت العلة متعدية لامتناع الحاق الفرع بالاصل ح لامتناع ان
يتحقق في الفرع محل حكم الاصل او جزء الخاص به والا يلزم اتحاد الاصل والفرع
بخلاف العلة القاصرة فانه يجوز ان يكون المحل او جزءه الخاص به علة للحكم
اذ لا يبعد ان يقول الشارع حرمت الربوا في البر لكونه برا والجزء الخاص به
وانما قيدنا الجزء بكونه خاصا اذ يجوز تعليل الحكم بالجزء المشترك لامكان وجوده
في الفرع ص والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحتها
بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهرهما خلافا لابي حنيفة لنا ان الظن حاصل
بان الحكم لاجلها وهو المعني بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت
صحتها موقوفة على تعديتها لم ينعكس للدور والثانية اتفاق واجيب بانه وقف
معية س اتفقوا على صحة التعليل بالقاصرة اي المختصة بالاصل اذا كانت
ثابتة بنص او اجماع والاكثر على صحة التعليل بالقاصرة اذا كانت ثابتة بغير
نص او اجماع كتعليل الربوا في النقدين بجوهرهما وقال ابو حنيفة رحمه الله
لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة اذا كانت ثابتة بغير نص واجماع والدليل على
صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة ان المجتهد اذا اجتهد في طلب العلة وادى
اجتهاده الى ان القاصرة علة حصل الظن بالحكم لاجلها ولا نعني بصحة التعليل

المانع او عدم الشرط لان انتفا الحكم اذا لم يكن فلذاتي وجود المانع او عدم الشرط تعين ان يكون لعدم
المقتضي اي العله اذ يمتنع تخلف المعلول عن العله عند وجود الشرط وعدم المانع وان كانت منصوصه فشرط جواز
تخلف الحكم عنها كون التنصيص بنص ظاهر عام فيجب تخصيص ذلك العام بما في الحكم في صوره التخلف والعمل بالعله في غير صوره
التخلف هو عام وظاهر اذا اختلف فانه كتخصيص العام بالخاص ويعمل بالعام في غير صوره التخصيص ويجب تقدير المانع في صوره
التخلف ان لم يظهر مانع للضروره واحتج المصنف على ان تخلف الحكم عن العله المنصوصه بظاهر عام لا يبطل عليتها بثلثة
وجوه الاول ~~على ان تخلف الحكم عن العله المنصوصه بظاهر عام لا يبطل~~ ان العله المنصوصه بظاهر عام لو بطلت بالنقض
لبطل العام المخصص بظهور الخاص والتالي باطل لان العام المخصص يكون حجه بيان الملازمه ان نسبه العله المنصوصه
بظاهر عام الى موارد الحكم كنسبه العام الى افراده فكما ان التخصيص لا يبطل العام بالكليه كذلك النقض لا يبطل العليه
بالكليه الثاني ان العام الظاهر دل على العليه والنقض دل على عدم العليه فيعمل بالظاهر العام في غير صوره النقض
ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين لان الجمع بين الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال احدهما بالكليه الثالث
ان العله بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العله القاطعه اي المقطوع عليتها كعلل الحكم وغيرها بالنقض لان العله
المنصوصه بنص ظاهر لا تنقاعد عن العله المقطوع عليتها والتالي باطل لان العلل القاطعه قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور
ولم تبطل عليتها ش ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفا شرط فيبين ان نقيضه من الاول قلت ليس دالا من
الباعث ويرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت للزم الحكم واجيب بان صحتها كونها باعثه لا للزوم الحكم فانه مشروط
قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار قلنا الانتفا لمعارض لا ينافي الشهاده كما لو انفسدت العقليه واجيب
بان العقليه بالذات وهذه بالوضع ش القايلون بان النقض يقدح في العله احتجوا باربعه وجوه الاول ما ذكره
ابو الحسين وهو ان النقض يلزم فيه وجود مانع او انتفا شرط لان تخلف الحكم بدون احدهما يشعر بانتفا العله فعلى
النقض ان يبين احدهما اعني نقيض وجود المانع ونقيض انتفا الشرط من اجزاء العله الاولى التي ادعى انها عله لان
الحكم لا يثبت بدون نقيض احدهما فتنتفي العله عند انتفا احدهما ضروره انتفا الكل بانتفا جزئه اجاب بان المراد
من العله الباعث ونقيض احدهما ليس جزءا من الباعث ويرجع النزاع لفظيا لانه ان اريد بالعله الباعث لا يكون
نقيض احدهما جزءا منها ولا يقدح النقض في العله وان اريد بالعله ما يثبت الحكم يكون نقيض احدهما جزءا منها ويقدح النقض
في العله الثاني لو صحت العله مع النقض للزم الحكم في صوره النقض لان العله مستلزمه لمعلولها والتالي باطل لان الحكم
قد تخلف في صوره النقض اجاب بان صحه العله كونها باعثه على شرعيه الحكم لا ان يكون الحكم لازما لها فان العله بمعنى
الباعث لا يكون ملزومه للحكم فان لزوم الحكم للعله مشروط بوجود الشرط وعدم المانع الثالث انه لا يصح العله مع
النقض لان دليل الاعتبار وهو ما دل على عليه الوصف عارض دليل الاهدار عليه الوصف اي ابطالها وهو انتفا الحكم
في صوره فتتساقطا اجاب بان انتفا الحكم لوجود المعارض وهو تحقق المانع او انتفا الشرط لا ينافي الشهاده
اي الدليل الدال على اعتبار عليه الوصف لان عند وجود الشهاده جاز ان يتخلف الحكم لمعارض واذا لم يكن بين انتفا الحكم
لمعارض وبين الشهاده منافاه لا يقع التعارض بينهما الرابع انه يفسد العله بالنقض قياسا على العلل العقليه الا
عنه بالفرق فان العلل العقليه تقتضي المعلول بالذات فلا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اي العله الشرعيه
تقتضي الحكم بالوضع فيجوز ان يتخلف الحكم عنها ص المجوز في المنصوصه لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا
بعد صحتها وكان دورا واجيب بانه دور معيه والصواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع
وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحه فلا دور كاعطا الفقير يظن انه لفقره فان لم يعط اخر توقف الظن فان تبين
مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران وقد تساقطا وقد تقدم ش المجوز تخلف الحكم عن العله المنصوصه
دون العله المستنبطه احتج على ان التخلف يقدح في العله المستنبطه بوجهين الاول لو صحت العله المستنبطه
مع النقض لكانت صحتها لتحقق المانع والا لم يتخلف الحكم عنها فتتوقف صحه العله على تحقق المانع والمانع يتوقف
على صحه العله لان المانع انما يكون مانعا اذا تحقق المقتضي فيتوقف كل واحد من المانع والصحه على الاخر فيلزم الدور
اجاب بان توقف كل واحد منهما على الاخر توقف معيه لان الصحه والمانع لا يتقدم احدهما على الاخر والدور بسبب
توقف المعيه لا يكون محالا قال المصنف والصواب ان الصحه لا تتوقف على المانع بل

استمرار الظن بصحه العله عند تخلف الحكم يتوقف على المانع لان صحه العله جاز ان يتحقق بدون المانع فيما
اذا لم يتخلف الحكم عن العله وتحقق المانع لا يتوقف على استمرار الظن بصحه العله عند تخلف الحكم بل يتوقف
على ظهور الصحه فلا يلزم الدور كما في اعطا الفقير شيئا فانه يظن ان الاعطا للفقر فان لم يعط فقيرا اخر يتوقف
الظن في كون العله فقرا فان تبين مانع عن اعطا الفقير الاخر عاد ظن عليه الفقر اي استمر الظن وان لم يتبين مانع
زال الظن عليه الفقر فظهر ان استمرار ظن صحة العله عند تخلف الحكم يتوقف على المانع الثاني ان دليل العله
المستنبطه اقتران الحكم بها في بعض الصور فيها ان اقتران الحكم بالوصف في بعض الصور يدل على العليه فكذا عدم
اقتران الحكم به في بعض الصور يدل على عدم العليه فتعارضا وتساقطا وقد تقدم جواب ذلك في دليل الاعتبار ودليل
الاهدار ص المجوز في المستنبطه المنصوصه دليلها نص عام فلا تقبل واجيب ان كان قطعيا فمسلم
وان كان ظاهرا وجب قبوله ش المجوز في المستنبطه دون المنصوصه وهو القايل بالمذهب الرابع احتج على
ان المنصوصه لا يجوز النقض فيها بان المنصوصه دليلها نص عام والنص العام يقتضي ثبوت عليه الوصف في جميع موارده
فلا يقبل النقض اجاب بان النص العام ان كان قطعيا اي دالا على العله بطريق القطع فمسلم انه لا يقبل
النقض وان كان ظاهرا اي دلالته على العله بطريق الظهور وجب قبوله للنقض كالعام للتخصيص ص
الخامس المستنبطه عليتها بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر واجيب تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعله
والمناسبه والاستنباط مشكك والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر قالوا لو توقف كونها اماره
على ثبوت الحكم في محل اخر لانعكس وكان دورا والا تحكما واجيب بانه دور معيه والحق ان استمرار الظن بكونها اماره
يتوقف على المانع او ثبوت الحكم ولها على ظهور كونها اماره ص القايلون بجواز النقض بمانع ولا عدم شرط
وهو المذهب الخامس احتجوا على جواز النقض في المستنبطه مطلقا بوجهين الاول ان المستنبطه عليتها بدليل ظاهر لان دليلها اي
المناسبه والمناسبه تدل على عليه الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع وتخلف الحكم عن الوصف مشكك في عليه الوصف
ولا يدل على عدم العليه ليست بظاهره لان احتمال تخلف الحكم لعدم العله يساوي احتمال تخلفه لوجود المعارض وغير الظاهر
لا يعارض الظاهر فلم يقدح النقض في العله اجاب بان تخلف الحكم بلا وجود مانع وانتفا شرط يدل بحسب الظهور على
ان الوصف ليس بعله ودلاله المناسبه واستنباط العله على العليه مشكك فلا يكون ظاهرا وغير الظاهر لا
يعارض الظاهر والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر فاذا كان تخلف الحكم عن الوصف يوجب الشك
في عدم العليه وجب ان يقع الشك في العليه فلا يبقى ظهور دلاله الدليل الدال على العليه فيقع التعارض الثاني لو قدح
النقض في العله المستنبطه لكانت اماره للحكم على ثبوت الحكم في محل اخر وهو محل النقض ولو توقف كونها اماره للحكم على ثبوت
الحكم في محل اخر لانعكس اي توقف الحكم في محل اخر على كون العله المستنبطه اماره للحكم فيلزم الدور قوله والا اي
وان لم ينعكس يلزم التحكم اجاب بانه دور معيه فلا يكون محالا والحق ان استمرار الظن بكون الوصف
اماره للحكم يتوقف على وجود المانع في محل النقض او ثبوت الحكم فيه ووجود المانع وثبوت الحكم في محل النقض يتوقف
على ظهور كون الوصف اماره لا على استمرار الظن بكونه اماره فلا يلزم الدور ص وفي الكسر وهو وجود
الحكمه المقصوده مع تخلف الحكم المختار لا يبطل لقول الكسر في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي ثم بين المناسبه بالمشقه
ثم يعترض بصنعه شاقه في الحضر لنا ان العله السفر لعسر انضباط المشقه ولم يرد النقض عليه ش
اختلف الاصوليون في الكسر وهو وجود الحكمه المقصوده من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه والمختار انه لا يبطل
العله والفرق بينه وبين النقض ان النقض هو تخلف الحكم عن الوصف الضابط للحكمه والكسر تخلفه عن حكمه الحكم مثاله
قول العاصي بالسفر وهو الذي يكون سفره معصيه مسافر فيترخص برخص السفر كغير العاصي بالسفر ثم بين المناسبه بين السفر
والرخص باشتمال السفر على المشقه فيعترض الشافعي بصنعه شاقه في الحضر مثل صنعه الحداد فان المشقه متحققه
مع تخلف رخص المسافر عنه واحتج المصنف على المختار بان العله هي الوصف الضابط للحكمه لا الحكمه لعسر انضباطها فان المشقه
مختلفه باختلاف الاشخاص والازمان والشارع لم يجعلها لعسر انضباطها علة للحكم فلا يرد النقض على ما هو عليه بل قدر الحكمه المساويه محل
قوله الحكمه هي المعتبره قطعا في النقض واردفانا قدر الحكمه المساويه

النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة في الاصل موجودة قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود
قدر الحكمة او اكثر قطعا وان بعد ابطل الا ان يثبت حكم اخر اليق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر معترض بقتل
العمد العدوان فان الحكمة ازيد لو قطع فسول ثبت حكم اليق بها كصلبه وزيادة وهو القتل
القايلون بان الكسر يبطل العلة قالوا الحكمة هي المعتبرة في العلية قطعا لا الوصف الضابط لها لان المقصود من شرع
الحكم هو الحكمة والوصف عنوان الحكمة وضابطها فحينئذ يرد النقض لوجود الحكمة في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها
اجاب بان نقض الحكمة يتوقف على تحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض وتحقق قدر الحكمة
المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون اذ من الجائز ان يكون القدر الموجود في محل النقض اقل من القدر الموجود
في الاصل وبتقدير وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض يجوز ان يكون التخلف لمعارض واليه اشار بقوله ولعله
لمعارض فعلم ان وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض بدون معارض مظنون والعلة في الاصل
موجودة قطعا والظن لا يعارض القطع نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها في محل النقض على سبيل القطع
وان بعد هذا التقدير لعسر الاطلاع على قدر الحكمة ابطل الكسر العلة لانه يقع التعارض بينهما الا ان يثبت حكم
اخر في محل النقض اليق بالحكمة من الحكم المتخلف فانه حينئذ لا يبطل الكسر العلة مثلا لو علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة الزجر
فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان فان حكمة ثمة ازيد لو قطع ومع هذا لم يجب القطع فنقول المعلل ثبت فيه حكم اليق
بحكمة الزجر كحصول حكمة الزجر بذلك الحكم وزيادة وهو القتل ص وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف
المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج
امراة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تاثير كونه مبيعا كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذلك
دفع النقض ش اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض اوصاف العلة اي تخلف الحكم عن بعض اوصاف
العلة والمختار انه لا يبطل العلة مثاله قول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح العقد
قياسا على ما اذا قال بعتك عبدا من عبيدي فانه لا يصح العقد اتفاقا والعلة كون المبيع مجهول الصفة عند العاقد
فيعترض الحنفي بما لو تزوج امراة لم يرها فان الجهل بالصفة عند العاقد متحقق مع صحة العقد فيتخلف الحكم عن بعض اوصاف
العلة واحتج على المختار بان العلة مجموع الاوصاف لا بعضها يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة عند العاقد لا مجهول
الصفة عند العاقد فقط فلا انتقاض للعلة اي لم يلزم تخلف الحكم عن العلة فان بين الحنفي عدم تاثير كونه مبيعا كان وصف
كونه مبيعا كالعدم لانتفاء تاثيره فتكون العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد فيصح النقض لتخلف الحكم عن العلة ومجرد
كونه مبيعا لا يفيد دفع النقض ما لم يبين تاثيره في العلية ص واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه
مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع
انتفاؤه ش اختلفوا في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس ام لا والعكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة واشتراطه
مبني على منع تعليل الحكم الواحد بعلتين فمن منع تعليل الحكم الواحد بعلتين اشترط العكس في العلة لانه لا يكون للحكم الا دليل واحد
فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن به لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء
الصانع بل انتفاء العلم به ومن جوز تعليل الحكم بعلتين لم يشترط العكس في العلة اذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم او الظن
بالمدلول لجواز تحقق دليل اخر موجب للعلم او الظن ص وفي تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل ثالثها للقاضي يجوز في المنصوصة
لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغايط
والمذي يثبت بكل منها الحدث والقصاص والردة بكل منها القتل قولهم الاحكام متعددة ولذلك يسقط ويبقى الاخر والعكس
قلنا اضافة الشيء الى احد دليليه لا يوجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغايط وايضا لو امتنع لامتنع
تعدد الادلة ش اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل واحدة منها مستقلة بالعلية على خمسة مذاهب لانها ادلة
اولها يجوز مطلقا وهو المختار عند المصنف وثانيها لا يجوز مطلقا وثالثها يجوز في العلة المنصوصة لا المستنبطة
وهو مذهب القاضي ورابعها عكسه اي يجوز في العلة المستنبطة لا المنصوصة وخامسها انه يجوز ولكن لم يقع وهو مختار
امام الحرمين واحتج المصنف على المختار عنده بوجهين الاول انه لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلل كل منها مستقلة لم يقع والتالي
باطل اما الملازمة فظاهرة لان الوقوع دليل الجواز واما بطلان التالي فلان اللمس والبول

١٢٩

والغايط والمذي كل منها علة مستقلة للحدث ولذلك كل واحد من القتل العمد العدوان والردة علة مستقلة
للقتل فان قيل النزاع في الحكم الواحد وفي هذين الصورتين الاحكام متعددة لان القتل بالردة غير القتل بالقصاص
فلذلك يسقط القتل بالردة ويبقى الاخر فيما اذا كان القاتل ارتد بعد القتل ثم اسلم قبل القصاص فان الردة قد انتفى
ويبقى القتل بالقصاص وبالعكس اي ينتفي القتل بالقصاص ويبقى الاخر فيما اذا عفا الولي عن القصاص اجاب
بان الحكم واحد والتعدد في اضافته الى العلل المتعددة واضافة الشيء الى احد دليليه وعدم اضافته الى دليل اخر
لا يوجب التعدد في الشيء ولو كان تعدد اضافة الشيء الى علله يوجب تعدده للزم مغايرة حدث البول لحدث الغايط لتعدد
اضافته الى علله الثاني انه لو امتنع تعدد العلة لامتنع تعدد الادلة لان العلل ايضا ادلة لكونها معرفة للاحكام
والتالي باطل بالاتفاق اذ يجوز ان يكون لمدلول واحد ادلة ص المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة
لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا تعددت تساقطت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت
فلا تناقض في التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي
الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلقت الايمة في علة الربا
بالترجيح لانه من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة
ههنا والا لزم جعلها اجزاء ش المانعون من جواز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة احتجوا بثلاثة وجوه الاول لو جاز تعليل
الحكم الواحد بعلل مستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة غير مستقلة والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان معنى استقلال العلة ثبوت الحكم بها بانفرادها فاذا تعددت العلل المستقلة ثبت الحكم بكل واحدة منها لانها علة
مستقلة ولم يثبت بكل منها لانه يثبت بالجميع فيلزم التناقض اجاب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت
استقلت في العلية فيجوز ان يكون كل واحدة منها حالة الانفراد مستقلة وحالة الاجتماع غير مستقلة فلا يلزم
التناقض في حالة التعدد لعدم استقلال كل منها والتناقض انما نشأ من استقلالها حالة التعدد الثاني لو جاز تعليل
الحكم الواحد بعلتين مستقلتين يلزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل وكل واحد منهما محال اما الملازمة فلان العلتين
اما ان يكونا معا او على الترتيب فان كانتا معا يلزم اجتماع المثلين لان وجود العلة المستقلة ملزومة لمعلولها فيلزم
من كل واحدة منهما مثل اللازم من الاخرى فيلزم اجتماع المثلين وان كانتا على الترتيب يلزم تحصيل الحاصل اما بيان استلزامه
تحصيل الحاصل فظاهر واما بيان استلزامه اجتماع المثلين فلانه يستلزم التناقض لان محل التعليل يعني الحكم يكون مستغنيا
عن كل واحدة منهما غير مستغن لان حصول الحكم بكل واحدة منهما يوجب الاستغناء عن الاخرى قال بعض الشارحين
ولقايل ان يقول الجمع بين المثلين لا اختصاص له بالمعية ولا تحصيل الحاصل بالترتيب اذ لو حصلت العلتان معا او مترتبتين
فان كان تاثير الكل واحد معين كان تحصيل الحاصل وان كان غيره لزم اجتماع المثلين وفيه نظر لان اختصاص تحصيل
الحاصل بالترتيب ظاهر لان العلتين اذا حصلتا معا كان فعلهما ايضا معا فلا يتصور تحصيل الحاصل لفعل واحد
منهما لان تحصيل الحاصل انما يتصور اذا حصل شيء بعد حصوله مرة اخرى واما اجتماع المثلين وان كان لا اختصاص
له بالمعية الا انه لما كان الترتيب مستلزما لتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل اظهر فسادا كان اجتماع المثلين لم يتعرض في
الترتيب لاجتماع المثلين بل الى استلزامه لما هو اظهر فسادا منه ثم قال واتيف لم يحتج في لزوم الاستغناء وعدمه الى
توسط الجمع بين المثلين وهو حق اجاب المصنف بان اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل انما يلزم من العلتين المستقلتين
في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول واما في العلل الشرعية التي هي دلايل الاحكام فلا لانه جاز ان يكون للمدلول
الواحد دليلان او دلايل الثالث لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل واحدة منها مستقلة لما تعلقت الايمة
في علة الربا بالترجيح يعني يرجح علة كل من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض والتالي باطل لانهم تعلقوا بالترجيح
بيان الملازمة ان من ضرورة جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل منها مستقلة صحة استقلال كل منها بالعلية والترجيح
ينافي صحة الاستقلال لانه اذا صح ان يكون كل واحدة منها علة مستقلة جاز ان يكون الجميع علة فلا وجه للترجيح اجاب بانهم
تعرضوا للطعم والقوت والكيل لابطال كون الغير علة لا للترجيح ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا للترجيح لعدم
امتناع التعليل بعلتين مستقلتين بل للاجماع على اتحاد العلة ههنا اي في الربا والا اي وان لم يتعرضوا للترجيح لزم
جعلها اي جعل علل الربا اجزاء للعلة لانهم لما اجمعوا على اتحاد العلة ههنا لم يمكن ان يجعل كل واحدة منها علة مستقلة فلو لم
يتعرضوا للترجيح حتى يتعين الراجح للعلية يلزم ان يكون كل منها جزء علة

لان جعل احدها علة من غير ترجيح محال ولا قايل بكون كل منها جزء علة ص القاضي لا تعدد في المنصوصة واما المستنبطة فيلزم الكرسه لرفع التحكم فان عين واحدة بالنص رجعت منصوصة واحتج بانه بعد الحكم في محال افرادها فيستنبط ش قال القاضي لا تعدد في العلة المنصوصة ان تكون متعددة لانه اذا نص الشارع مثلا ان كل واحدة منها علة مستقلة جعل كل واحدة علامة للحكم واما العلة المستنبطة فانها اذا تعددت يلزم ان يكون كل واحدة منها جز العلة لان المستنبط اذا استنبط في الاصل وصفين يصلح كل منها للعلية فان عين بالنص عليه كل منها رجعت العلة منصوصة والتعدد بخلافه وان لم يعين بالنص عليه واحدا منها فان اسند الحكم الى واحد منها لزم التحكم وان اسند الى كل واحد منهما يلزم ان يكون الحكم مستغنيا عن كل منهما فيلزم التناقض فتعين ان يسند الحكم اليهما معا فيكون كل منهما جز العلة اجاب بانه ثبت الحكم في محال افرادها اي ثبت الحكم في محال كل واحد منهما على سبيل الانفراد فيستنبط ان كل واحد منهما على سبيل الانفراد علة مستقلة ولا يلزم ان يكون كل واحدة منها على سبيل الاجتماع علة مستقلة فلا يلزم استغناؤه عن كل واحدة منها وعدم استغنائه عنها عند اجتماعها واحاصله انه يجوز ان يكون كل واحد من العلل المستنبطة علة مستقلة عند الانفراد ولا يكون علة مستقلة عند الاجتماع وح لا يخ من ان يكون المراد من قوله المستنبطة ان كانت متعددة يلزم الكرسه عند الاجتماع او عند الانفراد والاول مسلم والثاني ممنوع اذ يجوز ان يكون كل واحدة منها علة مستقلة عند الانفراد لما ذكرنا وايضا يجوز ان يكون كل واحدة منها حالة الاجتماع علة مستقلة لان العلل الشرعية ادلة ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد ص العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فعلا يتساوى الامكان وجوابه واضح ش العاكس اي القايل بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة احتج بان المنصوصة قطعية فلو كانت كل واحدة منها علة مستقلة لزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل على سبيل القطع واما المستنبطة فعليتها وهمية اي غير قطعية فقد يتساوى الامكان اي امكان التعليل بالنسبة الى كل واحد منهما فلا يمكن ان يجعل واحد منها علة لنفي الحكم بلا علة ولا ان يجعل العلة واحدة لعدم الاولوية للتساوي ولا ان يجعل المجموع علة مستقلة لثبوت الاستقلال في محال الافراد فتعين ان يكون كل واحدة علة مستقلة وجوابه واضح لانا لا نم ان المنصوصة قطعية ولو سلم انها قطعية فلا نم ان اجتماع العلل الشرعية القطعية محال لان العلل الشرعية دلايل ويجوز اجتماع الادلة القطعية على مدلول واحد ص وقال الامام انها النهاية القصوى وفلق الصبح لولم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم ش قال الامام الحرمين امكان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه شرعا هو النهاية القصوى وفلق الصبح في الوضوح لانه لو لم يمتنع شرعا لوقع عادة ولو على سبيل الندرة لان امكانه عقلا واضح ولو وقع لعلم لكنه لم يعلم فلم يقع فيكون ممتنعا شرعا ثم ادعى الامام تعدد الاحكام في الصور السابقة الدالة على وقوع تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة ويعلم من هذا ان مذهب الامام الجواز العقلي لا الشرعي والجواب عنه انه واقع في الصور السابقة والتعدد في الاضافة لا في الاحكام كما ذكرنا ولما كان هذا الجواب معلوما لم يتعرض المصنف له ص القايلون بالوقوع اذا اجتمعت فلكل واحدة علة وقيل جزء وقيل واحدة لا بعينها لنا لو لم يكن علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للتحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة ش القايلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلل كل واحدة منها مستقلة اختلفوا انها اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلول واحد كاجتماع اللمس والمس والبول على نقض الوضوء فالمختار عند المصنف ان كل واحدة علة وقيل العلة واحدة لا بعينها احتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحدة لو لم يكن علة لكانت كل واحدة جزء علة او كانت العلة واحدة وكل واحد من التالين باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قايل بالغير واما بطلان التالي الاول فلانها لو كانت جزءا لم يكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال واما بطلان التالي الثاني فللزوم التحكم اذ لا اولوية لواحدة منها لكون كل واحدة منها مستقلة ولقايل ان يقول ثبوت الاستقلال حالة الانفراد لا حالة الاجتماع فلا يلزم بطلان التالي الاول الثاني انه لو لم يكن كل واحدة منها علة عند الاجتماع امتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد والتالي باطل بيان الملازمة ان العلل الشرعية ادلة للحكم ص العايد لو كانت كل واحدة مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب ثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية

[غير مستغن]

[انه يلزم الكرسه؟]

[انه يجز]

[جرم ... كل واحدة جز علة]

القايل بان كل واحدة منها جز العلة عند الاجتماع احتج بوجهين الاول لو كانت كل واحدة علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين وقد تقدم بيان الملازمة وانتفاء التالي والجواب عنه في الدليل الثاني لمن نفى من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين ولا يحصل مدعى القايل بالجز الا بعد انضمام امر اخر الى هذا الدليل وهو انه لو كان احدها علة لزم التحكم الثاني انه لو كانت كل واحدة علة مستقلة لزم التحكم والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة ان الحكم ان ثبت بالجميع فيكون العلة الجميع وكل واحدة منها جزء وهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته بواحد دون اخر اجاب بانه ثبت بالجميع بمعنى كل واحدة كالادلة العقلية والسمعية فان المدلول يثبت بكل واحد منها فلا يلزم التحكم ص القايل لا بعينها لو لم تكن لكان لزم التحكم او الكرسه قلنا ش اي القايل بان العلة عند الاجتماع احدها لا بعينها احتج بانه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها لزم التحكم او الكرسه وبيان الملازمة ظاهر مما سبق فيعلم انه يعلم ما سبق ص والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى تكون العلة واحدة وانما لم يتعرض المصنف لجوابه بناء على انه يعلم ما سبق ش اختلفوا في جواز تعليل حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث واما الامارة فامتناعا وليس لا ابعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين ش اختلفوا في جواز تعليل حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث والمختار جوازه وقد اتفقوا على جواز تعليل الحكمين بامارة واحدة اذ لا امتناع في نصب امارة واحدة بمعنى الباعث ضابطة والفرق بين الباعث والامارة ان الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة من شرع الحكم والامارة لا يكون كذلك بل يكون معرفة للحكم واحتج على المختار بانه لا ابعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين كالسرقة لوجوب القطع والغرم وكغروب الشمس لجواز الافطار للصايم ووجوب صلاة المغرب وكالاسكار المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد ص قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان احدها حصلها فلا تحصل الاخرى او لا تحصل الا بها ش القايلون بعدم جواز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث احتجوا بانه يلزم تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انما تحصل الاخرى او لا تحصل الا بها ش القايلون بعدم جواز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث يلزم تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان احد الحكمين حصل الحكمة التي تضمنتها العلة فالحكم الثاني ان لم يحصلها لزم ان لا يكون العلة علة له وان حصلها يلزم تحصيل الحاصل اجاب بان الحكم الثاني اما يحصل حكمة اخرى او لا يحصل الحكمة الا بالحكمين والتي يحصل من الواحد جزء الحكمة فان الغرض قد يكون مشتملا على غرضين فيحصل كل واحد منها بامر والمجموع يحصل المجموع امرين فان قيل قولكم الثاني يحصل حكمة اخرى ينافي اصل المسألة فان المفروض ان الباعث واحد اجيب بانه لا يلزم من وحدة الباعث وحدة الحكمة لانه يجوز ان يكون الحكمة متعددة ولا يكون الوصف الا ضابطا لاحدها وح يكون الباعث واحدا لا تعدد الحكمة ص ومنها ان لا يتاخر عن حكم الاصل لنا لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث وان قدر امارة فتعريف المعرف ش ومن شروط علة الاصل ان لا يتاخر وجودها عن حكم الاصل لانه لو تاخر وجودها عن حكم الاصل يلزم ثبوت الحكم بغير باعث لان العلة هي الباعثة على الحكم والتالي باطل لان تحقق الحكم بدون الباعث محال فان قيل لا يجوز ان يكون العلة هي الامارة لا الباعثة وح يجوز تاخرها عن حكم الاصل اجيب بانه لو قدر كون العلة امارة يلزم تعريف المعرف لان الامارة لا فائدة لها الا تعريف الحكم والحكم عرف بالنص قبل تاخره فلا يكون تعريفه بالامارة تعريف المعرف وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فايدة الامارة تعريف حكم الفرع فلا يكون تعريفه والحق ان الامارة لا يجوز ان يكون علة لما سبق مثال تاخر العلة عن الحكم تعليل ولاية الاب على الصغير المعروض له الجنون فانه قيل عروض الجنون علة الولاية فتاخر الجنون الذي هو العلة عن الولاية التي هي الحكم ص ومنها ان لا يرجع على الاصل بالابطال ش ومن شروط علة الاصل ان لا تكون مبطلة لحكم الاصل لانها اذا ابطلت حكم الاصل يلزم منه بطلان العلة لانها مستنبطة من حكم الاصل مثاله تعليل وجوب الشاة على الغني في الزكاة بدفع حاجة الفقير فان هذه العلة تقتضي بطلان حكم الاصل لان دفع حاجة الفقير كما يمكن بوجوب الشاة كذلك يمكن بوجوب قيمتها فلو علل الوجوب بدفع الحاجة يلزم منه بطلان وجوب الشاة على الغني ص وان لا يكون المستنبطة بمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض وان لا تخالف نصا او اجماعا وان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وعدل ان نافت مقتضاه وان يكون دليلا شرعيا ش ومن شروط علة الاصل ان لا يكون المستنبطة معارضة بوصف اخر صالح للعلية يوجد في الاصل دون الفرع

[الافطار]

[بالجنون؟]

فانه من الجايز ان يكون الوصف المعارض هو العله او العله مجموعهما ولا يلزم ثبوت الحكم في الفرع فان قلت
مذهبه جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فجاز ان يكون كل واحده عله مستقله فلا يلزم من عدم المعارض
في الفرع عدم الحكم فيه لوجود عله مستقله في الفرع اجيب جواز كون كل واحده منهما عله مستقله لا يوجب القطع
بان كل واحده منهما عله مستقله ولا الظن لجواز ان يكون العله هو المجموع او المعارض الذي لم يوجد في الفرع فقط
وقيل ومن شروط عله الاصل ان لا يكون له وصف معارض لا في الاصل ولا في الفرع اما في الاصل فلما ذكر واما في الفرع فلان
المقصود من عله الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع لا يثبت الحكم فيه والحق ان انتفا المعارض في الفرع
انما يكون شرطا لعله الاصل لو كان المعارض موجبا لالحاق الفرع باصل اخر ولا مرجح لعله الاصل وقيل انتفا
المعارض في الاصل انما يكون شرطا اذا كان المعارض راجحا وهو ممنوع اذ المعارض المساوي يمنع العله ايضا ومن شروط
عله الاصل ان لا تخالف نصا او اجماعا لان النص او الاجماع اولى من القياس ومن شروط عله الاصل ان لا تتضمن المستنبطه
زياده على النص اي اذا دل النص على عليه وصف والاستنباط زاد قيدا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به وقيل انما
يشترط ان لا تتضمن المستنبطه زياده على النص ان نافت الزياده مقتضى النص لان الزياده اذا كانت وصفا مساويا للمنصوص
لا يكون المستنبطه مخالفه للمنصوصه فلا يلزم محذور ومن شروط عله الاصل ان يكون دليلها شرعيا لان دليلها
لو كان غير شرعي يلزم ان لا يكون القياس شرعيا ص وان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه او بخصوصه
مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قا او رعف فليتوضا تطويلا بلا فايده ورجوع قالوا مناقشه جدليه ش
ومن شرط عله الاصل ان لا يكون دليل عليتها متناولا لحكم الفرع اما بطريق العموم بان يكون الدليل شاملا لحكم الفرع وغيره
كما اذا قيل الفواكه مطعومه فيجري فيها الربا قياسا على البر ثم يثبت عليه الطعم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا مثلا بمثل فانه كما يدل على عليه الطعم بالايما يدل على الفواكه بطريق العموم لتناوله حكم غير الفواكه واما
بطريق الخصوص بان يكون مخصوصا بصوره الفرع فقط كما اذا قيل في مسله الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينتقض به الوضو
قياسا على الخارج من السبيلين ثم يثبت عليه الخارج النجس بقوله عليه السلام من قا او رعف فليتوضا فانه كما يدل
على عليه الخارج النجس يدل على حكم الفرع بخصوصه لانه لا يدل على حكم غيره واحتج على هذا الشرط بانه لو كان دليل
العله متناولا لحكم الفرع لكان القياس تطويلا بلا فايده لان اثبات حكم الفرع بالقياس يتوقف على اثبات العله بالدليل
العام او الخاص والدليل بعينه يدل على حكم الفرع من غير توسط والقياس يدل على حكم الفرع بتوسطه فالاثبات
بالقياس تطويل بلا فايده ومع هذا يلزم الرجوع عن القياس لان الحكم حينئذ يثبت بدلاله الدليل لا بالعله فيكون رجوعا عن
القياس القايلون بعدم اشتراطه قالوا منع القياس في مثل هذه الصوره مناقشه جدليه وذلك لان دلاله القياس
على ثبوت حكم الفرع تغاير دلاله ذلك الدليل لان دلاله القياس عليه يتوقف على مقدمات لم يتوقف عليها دلاله ذلك
الدليل عليه فمنع القياس لتوقف مقدمه من مقدماته على ذلك الدليل مناقشه جدليه ص والمختار جواز كونه حكما
شرعيا على حكم الاصل لتحصيل مصلحه لا لدفع مفسده كالنجاسه في عله بطلان البيع ش اختلفوا في جواز كون العله
حكما شرعيا على ثلث مذاهب الاول انه يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي قد يدور مع حكم اخر وجودا وعدما
والدوران ايه كون المدار عله للداير والثاني انه لا يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي المعلل اما ان يكون متقدما
على الحكم الذي جعل عله له او متاخرا او معه والاول باطل لانه يلزم تقدم المعلول على العله وكذا الثاني لاستحاله
تخلف المعلول عن العله وكذا الثالث اذ لا اولويه لتعليل احدهما بالاخر اجيب عن الاول بان الدوران لا يفيد
العليه لما سنذكره وعن الثاني لا نم انه لا اولويه لجعل احدهما عله لان احد الحكمين جاز ان يكون مناسبا للاخر من
غير عكس فيكون المناسب اولى بالعليه والمذهب الثالث المختار عند المصنف التفصيل وهو ان الحكم الشرعي
المجعول عله ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحه جاز التعليل به اذ لا استبعاد في ان يكون ترتب احد الحكمين
على الاخر يستلزم حصول مصلحه لا تستقل بها احدهما وذلك كالنجاسه في عله بطلان بيع الخمر فانه يترتب حرمه البيع
على النجاسه التي هي حكم شرعي لتحصل النزه عنه وان لم يكن باعثا او كان لكن لا لتحصيل مصلحه بل لدفع مفسده لازمه من
حكم الاصل لم يجز اما اذا لم يكن باعثا فلعدم اولويه احدهما بالتعليل واما اذا كان باعثا لدفع مفسده فلان حكم الاصل لو كان
مشتملا على المفسده لما شرعه الشارع ص والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
فالقطار

فالقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت المتعدد من نص او مناسبه او شبه او سبر
او استنباط ش اختلفوا في جواز تعليل الحكم بعله مركبه من اوصاف متعدده على مذهبين والمختار جواز تعدد
الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان فانه عله للقصاص واحتج عليه بان الوجه الذي به يثبت كون الوصف الواحد
عله يثبت به كون الوصف المركب من الاوصاف المتعدده عله فكما صح في الواحد صح في المركب بقوله من نص او مناسبه
او شبه او سبر او استنباط بيان للوجوه التي تثبت بها العليه ص قالوا لو صح تركيبها لكانت العليه صفه
زايده لانا نعقل المجموع ونجهل كونها عله والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانيه انها ان قامت كل جزء فكل جز عله
وان قامت بجزء فهو العله واجيب بجريانه في المتعدد بانه خبر او استخبار والتحقيق ان معنى العله ما قضى الشارع
بالحكم عنده للحكمه لا انها صفه زايده ولو سلم فليست وجوديه لاستحاله قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون عدم
كل جز عله لعدم صفه العله لانتفايها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد اول لاستحاله تجدد عدم المعدوم
واجيب بان عدم الجز عدم شرط للعله ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه وجهه انها علامات فلا تعدد في اجتماعها
معيه ومرتبه فيجب ذلك ش المانعون من جواز كون العله مركبه احتجوا بوجهين الاول لو صح تركيب
العله من اوصاف متعدده لكانت العليه صفه زايده على مجموع تلك الاوصاف والتالي باطل اما بيان الملازمه
فلانا نعقل مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها عله والمجهول غير المعلوم وغير جزء فتكون العله زايده واما بيان بطلان
التالي واليه اشار بقوله وتقرير الثانيه فلان العليه ان قامت بكل واحد من تلك الاوصاف يكون كل واحد
عله وان قامت بوصف واحد فهو العله وقد فرض خلافهما واورد على هذا انه يجوز ان يكون العليه قايمه
بالمجموع من حيث هو مجموع وحينيذ لا يلزم شي مما ذكرتم اجيب بانها ان قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فلا
بد للمجموع من وحده بها يكون المجموع مجموعا ونقل الكلام من العليه الى تلك الواحده ويلزم التسلسل وفيه نظر فان
الواحده من الامور الاعتباريه والتسلسل في الامور الاعتباريه لا يكون محالا اجاب المصنف بالنقض الاجمالي
فان هذا الدليل بعينه يجري في كون الكلام خبرا او استخبارا وذلك لان الكلام مركب من الالفاظ المتعدده وكونه
خبرا او استخبارا صفه زايده عليه فان قام بكل واحد من الالفاظ ان يكون كل واحد خبرا وان قام بجزء واحد بلزم
يلزم ان يكون هو خبرا ثم بين التحقيق وهو ان معنى العليه ما قضى الشارع بالحكم عند وجود وصف للحكمه لا ان
العليه صفه زايده اذ قضا الشارع بالحكم عند الوصف ليس صفه للوصف فضلا عن ان يكون صفه زايده
واذا لم يكن العليه صفه زايده لم يلزم شي مما ذكر ولو سلم ان العليه صفه زايده فليست وجوديه والا يلزم قيام
المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض لان العليه عرض ومجموع الاوصاف ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال الثاني انه لو كان المركب من الاوصاف عله يلزم ان يكون عدم كل جز منه عله لعدم صفه العليه
والتالي باطل اما الملازمه فلانتفا صفه العليه بانتفا كل جز من المركب لان العليه تنتفي بانتفا المركب لان
الصفه تنتفي بانتفا الذات والمركب ينتفي بانتفا كل جز منه واما بطلان التالي فلانه يلزم نقض
عليه عدم كل جز لعدم صفه العليه اي يلزم تحقق عدم الجز بدون عدم صفه العليه لانه لو عدم جزان بعد
انعدام جز اول يلزم عدم العليه بانعدام الجز الاول ولا ينعدم العليه بعدم الجز الثاني لاستحاله تجدد
عدم المعدوم لان المعدوم لا ينعدم اجاب بان عدم الجز لا يكون عله لعدم العليه لان وجود كل جز
شرط للعليه وعدم الشرط لا يكون عله لعدم المشروط فلا يكون عدم الجز موجبا لعدم العليه فلا يلزم النقض
وان سلم ان عدم كل جز عله لعدم العليه فهو كوقوع البول بعد اللمس وبالعكس اي وقوع اللمس بعد البول في كون
كل عله واحد منهما عله لوجوب الوضو ووجهه ان كل واحد من العلل الشرعيه علامات للاحكام الشرعيه ولا تعدد في
اجتماع العلامات دفعه واحده او على سبيل الترتيب فلا يلزم النقض قوله فيجب ذلك اي حتى يجب النقض ص
ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفا مخالفه مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثه ولا نفي

المعارض في الاصل والفرع اذا كانت وجود مانع او انتفا شرط لم يلزم وجود المقتضي لانه لو لم يلزم وجود المقتضي
انه اذا انتفى الحكم مع المقتضي كان مع عدمه اجدر قالوا وان لم يكن فانتفا الحكم لانتفائه قلنا ادله متعدده
سـ ولا يشترط في علة الاصل كون حكم الاصل مقطوعا لجواز القياس على اصل ثبت حكمه بدليل
ظني لانه يفيد ظن الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب ولا يشترط ايضا في علة الاصل انتفا مخالفة مذهب صحابي لجواز ان
يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة فلا يوقف ظن العلية فيما جعل علة الاصل ولا يشترط ايضا في علة
الاصل القطع بوجودها في الفرع لانه يكفي الظن وعدم اشتراط هذه الثلثه في علة الاصل على المذهب المختار ولا
يشترط ايضا في علة الاصل نفي معارض العلة في الاصل والفرع قيل هذا على خلاف ما تقدم من ان نفي المعارض شرط
وليس كذلك لانه ثمه شرط في العلة المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط وههنا لم يشترط نفي المعارض في الاصل والفرع معا
في علة الاصل مطلقا فلا يكون مخالفا له واختلفوا فيما اذا كانت العلة لانتفا الحكم وجود مانع لعدم وجوب القصاص
على الاب لوجود المانع او عدم شرط لعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم والمختار عند المصنف
انه لا يلزم وجود المقتضي واحتج عليه بان الحكم اذا انتفى مع وجود المقتضي لوجود مانع او انتفا شرط كان انتفاؤه مع
المقتضي لاحدهما اجدر الذي يكون ملزوما وجود المقتضي قالوا ان لم يكن وجود المقتضي فانتفا الحكم لانتفا المقتضي
لا لوجود المانع او انتفا الشرط اجاب بان عدم المقتضي ووجود المانع وانتفا الشرط ادله متعدده
ولا يبعد ان يكون لمدلول واحد ادله متعدده صـ مسئله الشافعيه حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها
الباعثه على حكم الاصل والحنفيه بالنص والمعنى ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى ش ذهبت الشافعيه الى
ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي الباعثه على حكم الاصل وذهبت الحنفيه الى ان حكم الاصل ثابت بالنص
على معنى ان النص معرف لحكم الاصل فلا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثه على حكم الاصل لا ينافي كون النص معرفا
لحكم الاصل صـ شروط العلة منها ان يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ و الفرع
كالجنايه في قصاص الاطراف على النفس ش لما فرغ من بيان شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع منها
ان يساوي الفرع في العلة علة الاصل اي يكون علة حكم الفرع مساويه لعلة الاصل في الوصف الذي هو مقصود في العلة
سواء كان ذلك الوصف المقصود عين العلة كالشدة المطربه في تحريم الخمر فان علة تحريم النبيذ التي هي شدة المطربه مساويه
لعلة تحريم الخمر التي هي الشدة المطربه وعين الشدة المطربه مقصوده او جنسها كالجنايه في قياس قصاص الاطراف على قصاص
النفس فان علة قصاص الاطراف مساويه لعلة قصاص النفس في الجنايه التي هي مقصوده والجنايه جنس علة قصاص النفس
وانما اشترط ذلك لان علة الفرع اذا لم تكن مساويه لعلة الاصل في المقصود لم يكن ما هو العلة في الفرع فلا تعدي الحكم من
الاصل الى الفرع صـ وان تساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس بالمثقل على المحدد
وكالولايه في النكاح في الصغيره على المولى عليها في المال ش ومن شرائط الفرع ان يساوي حكمه حكم الاصل
فيما يقصد كونه وسيلة للحكمه من عين الحكم او من جنسه والاول كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثقل على وجوب
القصاص في النفس بالمحدد فان وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوب القصاص بالمحدد والثاني كقياس الولايه في نكاح
الصغيره على الولايه في مالها فان ولاية النكاح مساويه لولاية المال في جنس الولايه صـ وان لا يكون منصوصا
عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النيه لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة الا لتأخر الاصل
نعم يكون الزاما وقيل وان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجمله الا التفصيل ورد بانهم قاسوا انت حرام على الطلاق والظهار واليمين
والظهار ش ومن شرائطه الفرع ان لا يكون حكمه منصوصا عليه والا لكان حكمه ثابتا بالنص لا بالقياس ومنها
ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النيه فان الوضوء متقدم على التيمم وانما اشترط ذلك
لانه لو تقدم حكم الفرع على حكم الاصل يلزم ثبوت حكم الفرع على حكم الاصل قبل ثبوت علته لان علته لكونها مستنبطه
من حكم الاصل متاخره عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر عن حكم الفرع فيلزم تاخر علة الفرع عن حكمه بمرتبتين وهو باطل
نعم يصح ان يدل ذلك القياس الزاما للخصم قيل ومن الشرائط ان يكون حكم الفرع ثابتا بالنص
عا

على سبيل الاجمال لا على التفصيل وهو مردود لان الايمه قاسوا انت حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يثبت
الفرع بنص لا جمله ولا تفصيلا صـ مسالك العلة الاول الاجماع الثاني النص وهو مراتب الاول صريح مثل لعله لكذا
او لسبب او لاجل او من اجل او كي او اذا ومثل لكذا او ان كان كذا او بكذا ومثل فانهم يحشرون فاقطعوا ايديهما ومثل
قول الراوي سهى فسجد وزنا ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لولا فهمه لم ينقله ش لما فرغ من
اركان القياس وشرائطها شرع في مسالك العلة وهي الطرق الداله على كون الوصف المعين علة للحكم المسلك الاول
الاجماع فان الامه اذا اجمعوا على كون الوصف المعين علة للحكم سواء كان الاجماع قطعيا او ظنيا ثبت عليته الوصف
كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولايه على الصغير في مالها وقاس ولاية النكاح على ولاية المال المسلك الثاني
النص وهو ان يذكر من الكتاب او السنه ما يدل على علية الوصف وهو على مراتب المرتبه الاولى الصريح وهو ما يدل
بالوضع على العليه وهو اما ان لا يحتمل غير العليه او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا والاول وهو ما لا يحتمل غير العليه
ان يذكر العله بلفظ لا يقصد به غير العليه مثل لعله كذا او لسبب كذا او لاجل كذا مثل قوله عليه السلام انما جعل الاستيذان
لاجل البصر او من اجل البصر كذا لقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او كي لقوله تعالى كي لا يكون دوله بين الاغنياء والدوله اجراء
في المال يتداول الغني دوله بينهم يتداولونه مره لهذا ومره لهذا او اذا لقوله تعالى لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات اي ضعف العذاب حيا وميتا في الدنيا والاخره والثاني وهو ما يحتمل
غير العليه احتمالا مرجوحا اما ان يذكر العليه بحرف من حروف التعليل قد يقصد به غير العليه مثل لكذا لقوله تعالى اكرم
وما طفقت الانس الا ليعبدون او ان لقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين والعتل الغليظ الجافي
والزنيم المستلحق بقوم ليس منهم ولا يحتاج اليه وقال علرمه هو اللئيم الذي يعرف بلومه او بكذا لقوله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه الثلثه ظاهره في العليه وقد يقصد بها غير العليه اما اللام فلقوله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون ذرء جهنم غرضا بالاتفاق ولقول الشاعر ان اضرب زيد للتاديب
لدوا للموت وابنوا للخراب فان اللام ههنا ليست للغرض واما ان فلقول القايل اردت ان
فان ان ههنا لا تكون للغرض واما الباء فلانه قد يكون للتعديه لقوله تعالى ذهب الله بنورهم واما ان يذكر العليه
بتعليق الحكم على الوصف بالفا وذلك على وجهين الاول ان يدخل الفا على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمه واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك والكلوم
جمع الكلم وهو الجراحه والودج عرق في العنق والجمع اوداج وقوله تشخب اي تتفجر الثاني ان يدخل الفا في الحكم وتكون العلة
متقدمه وذلك ايضا على وجهين الاول ان يدخل الفا على كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والثاني ان يدخل الفا على روايه الراوي كقول الراوي سهى رسول الله فسجد وزنا ماعز فرجم ولا فرق بين ان يكون الراوي
فقيها او غيره لان الظاهر من حال الراوي العدل انه لولا فهمه كون الوصف علة لم ينقله صـ وسببه وايما وهو
الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبه كانه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف فتنقيح ش المرتبه الثانيه من ان يدل النص على العليه لا بالوضع بل بالتنبيه
والايما وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع والايما
على اربعه اوجه الاول ان يرفع الى الرسول واقعه مشتمله على وصف ليسئل الرسول عليه السلام حكمها فيذكر الرسول
حكم تلك الواقعه عقيب الرفع مثل واقعة الاعرابي فان الاعرابي لما رفع الواقعه الى الرسول بقوله واقعت اهلي في نهار رمضان
فقال الرسول عليه السلام اعتق رقبه فان اقتران ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا
من الرسول عليه السلام ذلك الاقتران لان كل احد من اهل اللغه يسبق فهمه الى ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان
وكانه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف من الوصف المقترن بالحكم بعض الاوصاف الذي لا مدخل له في العليه لورود ذلك اي تنقيح
الحكم في ذلك اليوم المعين وكون ذلك الشخص يسمى الاتنقيح المناط بما ناط به حكم ذلك اليوم المعين الشارع من [illegible]
الزوائد صـ ومثل انتقض الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا

اذن ومثال النظير لما سألته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج ايفنعه ان حججت عنه فقال

ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه كان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤل كذلك وفيه تنبيه على الاصل

والفرع والعلة وقيل ان قوله لما سأله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت اكان ذلك مفسدا فقال لا من

ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لا تعليل بمنع الافساد اذ ليس فيه ما يخيل بانه

بل غايته ان لا يفسد ~~س~~ الثاني من وجوه الايماء ان يقدر الشارع وصفا لو لم يكن مقدرة للتعليل لكان تقديره

من الشارع بعيدا سواء كان التقدير في محل السؤال او في نظيره مثال التقدير في محل السؤال ما روي انه سئل عليه السلام

عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فانه لو لم يكن يقدر نقصان

الرطب بالجفاف لاجل التعليل لكان تقديره بعيدا اذ لا فائدة فيه لان الجواب يتم بدونه مثال التقدير في نظير محل السؤال

ما روي انه لما سألته الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج اينفعه ان حججت عنه فقال

عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه فقالت نعم فانه لو لم يكن مقدرا قضاء الدين عن الميت لاجل

تعليل النفع به لكان تقديره بعيدا ولما كان الوصف المقدر في غير المسؤل علة للحكم وجب ان يكون نظير ذلك الوصف في

المسؤل علة للحكم فان في كلام الرسول تنبيها على الاصل الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع الذي هو الحج الواجب

عليه وهو نظير لدين الادمي وعلى العلة التي هي قضاء الدين عن الميت واختلف الاصوليون في قوله عليه السلام لما

سأله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت ماء ثم مججته اكان ذلك مفسدا فقال عمر رضي الله عنه لا فقال بعض الاصوليين

هو من مثال النظير فانه عليه السلام قدر الوصف في نظير المسؤل ورتب الحكم عليه ونبه على الاصل والفرع والعلة

وقال بعضهم انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد اي توهم عمر رضي الله عنه ان القبلة التي هي مقدمة الوقاع

المفسد مفسدة فنقض الرسول ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد مع انها غير مفسدة لا تعليل المنع الافساد

اي لم يقدر الرسول المضمضة للتعليل بمنع الافساد اذ ليس في المضمضة ما يحتمل ان يكون مانعا من الافساد فان مقدمة

المفسد لا يحتمل منعا منع الافساد بل غايته المضمضة ان لا يفسد لان غاية المقدمة ان لا تقام مقام ما يكون مقدمة

له لا ان يكون مانعة مما تقتضيه ~~ص~~ ومثل ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او

مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية او استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون ~~س~~ الثالث

من وجوه الايماء ان يفرق الشارع بين حكمين اما بصفة وذلك على نوعين الاول ان يكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكرهما

لقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان والثاني ان يكون التفرقة بين الحكمين مع ذكر احدهما لقوله عليه السلام القاتل

لا يرث واما بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما باستثناء مثل قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان

في هذه الصور كلها دل الايماء على علية الاوصاف المذكورة ~~ص~~ ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم لقوله عليه السلام لا

يقضي القاضي وهو غضبان ~~س~~ الرابع من وجوه الايماء ان يقيد الشارع الحكم بوصف مناسب للحكم مثل قوله عليه السلام

لا يقضي القاضي وهو غضبان فان نهيه النبي عن القضاء بالغضب المشوش للفكر لو لم يكن للتعليل لكان تقييده به بعيدا ~~ص~~

فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع او بالعكس فثالثها الاول ايماء لا الثاني والاول على ان الايماء اقتران

الوصف بالحكم وان قدر احدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم كذكره والحكم يستلزم الصحة وفي

اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت ~~س~~ لما فرغ من الايماء شرع

في صور محتملة للايماء وغيره فان ذكر الشارع الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا مثل قوله تعالى واحل الله البيع

فان الوصف الذي هو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبطة من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم

يذكر الوصف بل كان مستنبطا مثل لا تبيعوا البر بالبر فان الحكم وهي النهي عن الربا صريح والعلة غير صريحة بل كانت مستنبطة

فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب اولها الاول والثاني ايماء وثانيها انه ليس واحد منهما بايماء وثالثها ان الاول

ايماء لا الثاني والمذهب الاول بناء على ان الايماء اقتران الحكم بالوصف والاقتران حاصل سواء كان الحكم والوصف

مذكورين صريحا او احدهما مذكورا صريحا والمذهب الثالث بناء على ان ذكر المستلزم للشيء كذكره فحينئذ يكون الاول ايماء لا الثاني

لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحل كذكر الصحة فيكون الحكم والوصف مذكورين فيكون ايماء بخلاف الثاني فان الحكم لا يكون مستلزما التعليه

بالوصف المستنبط فان حرمة الربا لا يكون مستلزمة لتعليلها بالوزن او الطعام واختلفوا

والمذهب الثاني على انه لا بد من ذكرهما وان الحكم والوصف صريحا

في اشتراط المناسبة في صحة التعليل بطريق الايماء على ثلثة مذاهب اولها لا يشترط مطلقا وثانيها يشترط

مطلقا وثالثها المختار عند المصنف انه يشترط المناسبة ان فهم التعليل بطريق الايماء من المناسبة كما في

الوجه الرابع من وجوه الايماء وان لم يفهم التعليل من المناسبة لا يشترط لانه لو فهم التعليل من المناسبة امتنع

فهم التعليل بدون المناسبة فتكون المناسبة شرطا بخلاف ما اذا لم يفهم التعليل من المناسبة فانه حينئذ يكون مستقلا

في افادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة ~~ص~~ الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل

وابطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي بحثت فلم اجد والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا اخر لزم

ابطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني ~~س~~

المسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل المقيس عليه وابطال بعضها فيتعين الباقي للعلية فلا يلزم

المستدل بيان حصر الاوصاف بالترديد بين النفي والاثبات ولا بالاجماع بل يكفي ان يقول بحثت عن الاوصاف فلم

اجد غير ما ذكرت والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا اخر لزم المستدل ابطال ذلك الوصف حتى يتم استدلاله

ولا يلزم انقطاع المستدل لانه ابطله وان لم يذكره اولا هذا اذا كان مستدلا على غيره اما اذا كان مجتهدا فرجع الى

ظنه فيما غلب على ظنه حصر الاوصاف وبطلان البعض فذاك ومتى كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل

قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان التعليل ظنيا ~~ص~~ وطرق الحذف منها

الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف

علة لانتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل والنه لا بد من اصل لذلك فيستغني عن الاول

~~س~~ لما فرغ من بيان الحصر شرع في طرق الحذف اي طرق ابطال بعض الاوصاف منها الالغاء وهو بيان اثبات

الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة كما بين علة حرمة الربا في البر اما الطعم او القوت والثاني

باطل لتحقق حرمة الربا في الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا في العلة لما تحقق الحكم بدونه فيتعين ان حرمة الربا لا

تحصل الا بالطعم ولقائل ان يقول تحقق الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف لا يدل على ان الوصف المحذوف

ليس بمعتبر في العلة لجواز كون العلة اخص من المعلول فلا يلزم انتفاء العلة انتفاء المعلول والالغاء يشبه نفي العكس

الذي لا يفيد وليس الالغاء نفي العكس اما بيان انه يشبه نفي العكس فلان العكس انتفاء الوصف مع انتفاء الحكم

والالغاء يقتضي تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف واما بيان ان الالغاء ليس بنفي العكس فلان المستدل

لم يقصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه وفي الالغاء لم يقصد ان الوصف

المحذوف ليس بعلة لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه بل قصد ان الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان

جزء علة لما استقل بدون المحذوف ثم قال المصنف لكن بمجرد اثبات الحكم بالوصف المستبقى بدون الوصف المحذوف

في صورة لا يلزم كون الوصف المستبقى علة اذ غايته الالغاء ان يفيد ان الوصف المحذوف ليس بعلة للحكم على تقدير تحقق

الحكم بدونه ولا يلزم من عدم علية الوصف المحذوف كون المستبقى علة مستقلة بل لا بد للدلالة من بيان كون الوصف

المستبقى علة مستقلة من اصل اخر بعيد استقلال الوصف المستبقى بالعلة وح يستغنى عن الالغاء وقال

بعض الشارحين ولقائل ان يقول بعدما تقرر ان الحكم لا بد له من علة وحصر الاوصاف والغي غير واحد منها بوجود الحكم دونه

وبعدم الحكم عند وجوده يتعين ان يكون المستبقى علة ولا حاجة الى طريق اخر وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الوصف المحذوف جزء

من العلة والحكم من المعلول وح لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عند وجوده ان يكون المستبقى علة مستقلة ~~ص~~

ومن طرق الحذف طرد المحذوف ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكورة في احكام العتق ~~س~~

وهو ان يكون المحذوف من الاوصاف التي علم من الشارع عدم اعتبارها اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة

الى الحكم المطلوب وان كان مناسبا كالذكورة في سراية العتق مثل قوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه

نصيب شريكه فانه وان امكن بيان المناسبة بين الذكورة وسراية العتق الا انه لما عهد من الشارع عدم اعتبار الذكورة

في احكام العتق الغى صفة الذكورة في سراية العتق ~~ص~~ ومنها ان لا يظهر مناسبة ويكفي لكن لم يبحث

فان ادعى ان المستبقى كذلك رجح سبر المستدل لموافقته للتعدية ~~س~~ ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبة

الوصف للحكم في سقطه عن درجة الاعتبار ويكفي للمناظر المستدل ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه

وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقى كذلك اي بحثت عنه ولم اجده مناسبا

الحكم لانتفائه

بحلم احتاج المستدل الى اثبات مرجح سرح به سبره على سبر المعترض بان بين ان سبره موافق للتعدية وسبر
المعترض قاصر وليس له ان يبين المناسبة بين المسبقين والحكم لانه انتقال من السبر الى المناسبة والانتقال
من طريق الى طريق اخر غير جايز ص ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد من علة للاجماع العقلي
على ذلك ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لان التعقل اقرب الى الانقياد
فيحمل عليه وقد ثبت ظهورها وفي المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للاجماع
على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام ش لما فرغ من السبر والتقسيم ذكر دليل وجوب العمل بالطرق الدالة
على العلية من السبر وتخريج المناط والشبه وتقريره انه لا بد للحكم من علة للاجماع على ان احكام الله تعالى مقترنة بالعلة
وان اختلفوا في ان اقترانها بالعلة بطريق الوجوب او بطريق اللطف ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فانه يدل على ان الاحكام لا تخلو عن علة لانه ظاهر في التعميم اي كون جميع ما جاء به رحمة للناس فلو كان جميع الاحكام
او بعضها خاليا عن العلة لما كانت الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير ان يكون فيها حكمة وفايدة للمكلف يكون
مشقة وعذابا له ولو سلمنا عدم الاجماع على اقتران الحكم بالعلة وعدم دلالة الاية عليه فثبوت الحكم بالعلة
هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها وانما غلب ثبوت الحكم بالعلة في الشرع لان تعقل العلة في الحكم اقرب
الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فيحمل الحكم فيما نحن فيه على الغالب الحاقا للفرد بالاغلب فثبت انه لا بد
للحكم من علة وقد ثبت ظهور العلة في الطرق الدالة على العلية وفي المناسبة ايضا على تقدير ثبوت المقدمة المذكورة
وهو ان الحكم لا بد له من علة ولو سلم عدم ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة من غير احتياج
الى المقدمة المذكورة لان مناسبة الوصف للحكم تفيد ظن كونه علة واذا ثبت ظهور العلة في جميع الطرق الدالة
على العلية على تقدير ثبوت تلك المقدمة وفي المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة ايضا وجب اعتبار العلة
في جميع الطرق لانه يحصل ظن عليتها والعمل بالظن واجب في علل الاحكام بالاجماع وانما خص المناسبة بالذكر
لئلا يتوهم ان ظهور العلة في المناسبة انما هو على تقدير تسليم عدم ثبوت تلك المقدمة والحاصل ان ظهور العلية
في المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة وعلى تقدير كونها ثابتة بخلاف باقي الطرق فان ظهور العلية فيه
على تقدير ثبوت تلك المقدمة غير ثابت على تقدير عدمها ص الرابع المناسبة والاخالة وتسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان
في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة
والفعل المقضي عليه عرفا بالعمدية وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول ش المسلك الرابع
المناسبة ويرادفها الاخالة وتخريج المناط وهو عبارة عن تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف
لا بتعيين العلة بنص وغيره كالاجماع وذلك كتعيين الاسكار لتحريم الخمر بمجرد ابداء المناسبة من ذات الاسكار وكتعيين
القتل العمد العدوان لوجوب القصاص بمجرده والاول مثال للعلة البسيطة والثاني للعلة المركبة والمناسبة لغوية
ولا يلزم دور والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه اي على ذلك الوصف ما يصلح ان يكون مقصودا
من حصول مصلحة او دفع مفسدة وقوله ظاهر منضبط احترازا عن الوصف الخفي والغير المنضبط وقوله ما يصلح ان يكون
مقصودا احتراز عن الوصف المستبقى في السبر وعن الوصف المدار في الدوران وعن غيرهما وقوله من حصول مصلحة
او دفع مفسدة بيان لقوله ما يصلح فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما لم تعتبر الخفي
وغير المنضبط لانه لا يجوز التعليل بكل منهما لان كلا منهما غيب عن العقل للخفا وعدم الضبط والغيب عن العقل لا
يعرف الغيب عنه اعني الحكم مثال المظنة السفر للمشقة فان المشقة لما لم تكن منضبطة اعتبر السفر الذي هو
مظنتها ولم تعتبر هي والفعل الذي قضي عليه في العرف بالعمدية في الجناية العمدية فان العمد لما كان خفيا اعتبر مظنته
وهو الفعل المذكور والاول مثال الغير المنضبط والثاني للخفي ومن الشارحين من جعل المظنة قسيما من المناسب والظاهر من كلام
المصنف ههنا انه قسيم للمناسب ومرجعها المصنف قسيما للمناسب حيث بين ان العدم لا يجوز ان يكون علة للحكم الثبوتي

وقال

وقال ابو زيد الدبوسي من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى المناسب ما لو عرض على العقول السليمة لتلقته
بالقبول اي لو عرض على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف لتلقته بالقبول ص وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون
نفيه ارجح كنكاح الايسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض
وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك المترفه واما لو
كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية اشتراها بايعها في المجلس فلا
يعتبر خلافا للحنفية ش اعلم ان المقصود قد يحصل من شرع الحكم يقينا وقد يحصل ظنا وقد يكون
حصول المقصود ونفيه متساويين من شرع الحكم وقد يكون نفي حصول المقصود راجحا فهذه اربعة اقسام
مثال الاول البيع فانه اذا كان صحيحا حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينا مثال الثاني القصاص فانه اذا
رتب على القتل العمد العدوان يحصل المقصود الذي هو صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا لان الغالب ان
المكلف اذا علم انه اذا قتل اقتص منه ينزجر عن القتل ولا يجتري عليه لكن لا يحصل المقصود يقينا لان بعض المكلفين
قد يقدم على القتل مع شرعية القصاص مثال الثالث حد شرب الخمر فان حصول المقصود الذي هو حفظ العقل
ونفيه من حد الشرب متساويان فان استيلاء مثل الطباع الى شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد فلهذا يقاوم
عدد الممتنعين عنه كثرة المقدمين مثال الرابع نكاح الايسة فان المقصود الذي هو التوالد قد يمكن ان يحصل من
نكاح الايسة لكن عدم التوالد راجح وجعل المصنف الاول والثاني قسما واحدا لحيثية يكون القسمان الاخيران
ثانيا وثالثا وجوز التعليل بجميع الاقسام وقد انكر بعض جواز التعليل بالثاني والثالث اي القسمين الاخيرين
بناء على المساواة بين حصول المقصود ونفيه كما في الثاني وعلى مرجوحية حصول المقصود كما في الثالث واحتج المصنف
على صحة التعليل بهما بان احتمال حصول المقصود من شرع الحكم يكفي في صحة التعليل به وذلك لان البيع مظنة
الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر شرعه وان انتفى ظن الحاجة الى التعاوض في بعض الصور وكذلك السفر مظنة المشقة
وقد اعتبر شرع الرخص في السفر وان انتفى ظن حصول المقصود في بعض الصور كما في حق الملك المترفه والصورة
الاولى مثال للمناسب والثانية لمظنة المناسب قيل ولقايل ان يقول الجواز حيث كان لاجل ترتب المقصود
في الغالب وان لم يترتب في بعض الصور بخلاف محل النزاع فانه لا يحتمل الترتب يحتمل عدم الترتب على السواء او عدم الترتب
راجح ولا شك ان هذا وارد اما اذا لم يحتمل حصول المقصود من شرع الحكم بل كان حصوله فايتا بالكلية لا يعتبر
التعليل به خلافا للحنفية والدليل على عدم جواز التعليل به ان المعلوم من عادة الشارع رعاية الحكم المقصودة حيث يكون
المقصود فايتا بالكلية لم يجز اضافة الحكم اليه لئلا يلزم خلاف عادة الشارع مثال ذلك لحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية
والاستبراء في شرا جارية اشتراها البايع في المجلس فانه علم ان المقصود الذي هو لحوق النسب لا يحصل من تزوج المشرقي
المغربية وكذلك علم ان فراغ الرحم الذي هو المقصود لا يحصل لان فراغ الرحم قد حصل باستبراء البايع ص
والمقاصد ضربان ضروري في اصله وهي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والعقل
والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير الضروري
حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها اكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشرا المطعوم والملبوس له
ولعين ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وغير حاجي وتحسيني كسلب العبد اهلية
الشهادة لنقيصته عن المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات ش اعلم ان المقاصد من شرع الاحكام
ضربان ضروري وغير ضروري والضروري اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا لما هو ضروري في اصله والمقاصد الضرورية
في اصلها هي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال اما الدين فهو محفوظ بقتل الكفار
وقد نبه الله عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون واما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في

القصاص حيوة واما العقل فهو محفوظ بشرع حد الشرب وقد نبه الله تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء
واما النسل فهو محفوظ بشرع حد الزنا لان المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد من
الاولاد واما حفظ المال فهو حاصل بشرع حد السارق وعقوبة المحارب والغاصب واما الضروري الذي هو مكمل للضروري في اصله
كالمبالغة في حفظ العقل وحصل بايجاب الحد على شارب النبيذ وقليل المسكر واما غير الضروري اما حاجي او غير حاجي والحاجي اما في
اصله او مكمل له اما الحاجي في اصله فكالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وغيرها من المعاملات وبعضها ادنى من بعض وقد يكون
في رتبة الضروري كالاجارة على تربية الطفل وشرى المطعوم والملبوس للطفل ولغيره فانها في رتبة الضروري لان الهلاك قد
يحصل بانتفائها واما ما هو مكمل للحاجي كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة لان ذلك افضى الى دوام النكاح الذي
هو في محل الحاجة واما غير الحاجي فلا بد وان يكون في محل التحسين والا لم يكن مقصودا ويسمى تحسينيا كسلب اهلية الشهادة
عن العبد لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما هو المالوف والمعهود من محاسن العادات ص مسئلة
المختار انخرام المناسبة بمفسدة يلزم راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها او تزيد قالوا
الصلاة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة
وبالعكس ولو نشأتا معا عن الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويترجح بطريق اجمالي وهو انه لو لم يقدر
رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم ش لا خلاف في ان الوصف اذا اشتمل على مصلحة خالصة او راجحة على المفسدة يكون
مناسبا واذا اشتمل الوصف على مصلحة ومفسدة راجحة على المصلحة او مساوية لها فقد اختلفوا فيه والمختار انه يخرم
مناسبته للحكم والدليل عليه ان العقل يقضي بان المصلحة اذا كانت مع مفسدة مثلها لا يكون مصلحة مطلوبة ولهذا اذا اخذ واحد
يسعى ليحصل مثل هذه المصلحة ينسبه اهل العقل الى السفه ولما ثبت انخرام المناسبة فيما اذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة
ثبت انخرامها فيما اذا كانت المفسدة راجحة فلذلك لم يتعرض المصنف له المانعون من انخرام المناسبة قالوا الصلاة في الدار
المغصوبة صحيحة مع انها يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد عليها وذلك لان الحرام ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب
بعض يزيد المفسدة على المصلحة وان غلب على غير الواجب كانتا متساويتين اجاب بان مفسدة الغصب ليست ناشئة
عن الصلاة وبالعكس اي مصلحة الصلاة ليست ناشئة عن الغصب لان الصلاة لا يكون الا مصلحة خالصة ولو فرضنا ان
المصلحة والمفسدة معا نشأتا من الصلاة لم تصح الصلاة بل يكون فاسدة واذا ثبت انه لا بد للوصف المناسب من ترجيح فعلى
المستدل ان يرجح الوصف والترجيح يختلف باختلاف المسائل فان الترجيح في بعض المسائل قد يكون في غاية الظهور وقد
يكون بحيث يحتاج الى ادنى تامل وقد يحتاج الى نظر واستدلال وللمستدل ان يرجح اجمالي يطرد في بعض المسائل وهو انه لو لم يكن المصلحة
راجحة على ما عارضها من المفسدة لزم ان يكون الحكم بمجرد التعبد لانا بحثنا فلم نجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم الغير
وثبوت الحكم بمجرد التعبد خلاف الاصل ص والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر اولا والمعتبر بنص
او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في
جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان
ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية
قطعية كلية فالاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع والثاني
كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية
القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في القصاص كالاطراف وغيرها والرابع كالتعليل
بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات المريض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان
القاتل والخامس كالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء
في الظهار ش اعلم انه قبل الخوض في تقرير ما في المتن لا بد من مقدمة نافعة فنقول ان للجنسية في الحكم والوصف
مراتب بحسب الخصوص والعموم اما في الحكم فاعم اجناسه كونه حكما شرعيا ثم الوجوب ثم وجوب العبادات ثم وجوب الصلاة
واما في الوصف فاعم اجناسه كونه وصفا يناط به الحكم فيدخل فيه الوصف المناسب وغير المناسب ثم الوصف المناسب
ثم المناسب الضروري ثم الضروري لحفظ النسب والاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن اعتبار الشارع اياها وكلما
كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون الوصف معتبرا اقوى وكلما
كان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى ولهذا كان ما يكون اعم منه اذا
ذلك الحكم الذي يكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم منه

عرفت

عرفت ذلك فنقول الوصف المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل ووجه الحصر
ان المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع اي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم او غير معتبر والمعتبر اما ان يكون
يعتبر عينه في عين الحكم بنص او اجماع ويسمى مؤثرا لانه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل الحدث بمس المحدث
ذكره فانه اعتبر عين مس المحدث ذكره في عين الحدث بالنص بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ وكتعليل الولاية
في الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع واما ان يعتبر عينه في عين الحكم لا بنص ولا
باجماع بل بترتب الحكم على الوصف فقط ولو ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم او بالعكس اي اعتبار
جنس الوصف في عين الحكم او اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم يسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وان لم يثبت
بنص او اجماع واحد منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط يسمى غريبا وغير المعتبر هو المرسل
ثم المرسل ينقسم باعتبار الى مرسل ملائم والى مرسل غريب لانه ان اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فهو المرسل
الملائم والا فهو المرسل الغريب مثال المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر فانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبر
الشارع عين الوصف في عين الحكم لانه لم يترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس
او جنسه في جنسه لكنه اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا
وهذا ملائم من هذه الجهة لتصرف الشارع وباعتبار اخر الى غير معلوم الالغاء من الشرع والى غير معلوم الالغاء والمرسل الغريب
والذي علم الغاؤه مردود اتفاقا اي لا يجوز التعليل به بالاتفاق واما المرسل الملائم فقد صرح امام الحرمين والغزالي بقبوله ونقل
قبوله عن الشافعي ومالك رضي الله عنهما والمختار عند المصنف رده مطلقا بناء على ان الشارع لم يعتبر نوعه في نوعه بترتب
الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عين الحكم ولا جنسه في جنسه فلا يحصل الظن بعليته
وشرط الغزالي في قبول المرسل الملائم ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية والمراد بالضرورية كونها احد الخمسة التي هي حفظ
الدين والنفس والعقل والنسب والمال وبالقطعية ان يحصل الجزم بوجود المصلحة حاصلا وبالكلية ان لا يكون مخصوصة ببعض
المسلمين دون بعض وذلك كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين مع الجزم بانا لو كففنا عن الترس استولى الكفار على جميع
بلاد الاسلام وقتلوا المسلمين باجمعهم حتى الترس فان قتل الترس يكون مصلحة ضرورية قطعية كلية وانما وجب قبوله عند
اعتبار هذه الشرائط لانه لو لم يعمل به لزم عدم اعتبار ما هو مقصود ضروري من الشرع وهو حفظ الدين والنفس فان عدم
قبوله يفضي الى ابطال الدين وهلاك جميع المسلمين من الاسارى وغيرهم وانما اشترط القطعي ليحصل الجزم بالاخلال المذكور وانما
اشترط الكلي لئلا يلزم ترجيح احد الجائزين على الاخر فان محافظة نفس غير الاسارى ليست باولى من محافظة نفوس الاسارى
في الدين ثم اورد المصنف امثلة الملائم والغريب المؤثر والغريب الغير المرسل والمرسل الذي ثبت الغاؤه اما الملائم فقد ذكر
امثلة اقسامه الثلاثة فمثال الاول منها التعليل بالصغر في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين
ولاية المال بترتبه على الصغر وثبت اعتبار عين الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع مثال الثاني منها التعليل بعذر الحرج في
قياس الحضر بعذر المطر على السفر في رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشارع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة الجمع بترتب
رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث منها التعليل بجناية القتل العمد
العدوان في قياس المثقل على المحدد في قصاص النفس فان الشارع اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين قصاص النفس
وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص
النفس وغيرها كالاطراف وغيرها من البصر والسمع واللسان مثال الغريب المرسل التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس
البات بالمرض اي المطلق الطلقات الثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده حتى صار توريث المبتوتة
كحرمان القاتل فان ارسال الطلقات الثلاث فعل محرم لكونه منهيا عنه ومقصوده حرمان الزوجة عن الميراث
وهو غرض فاسد فيجب ان يعارض بنقيض مقصوده بان لا يحرم المبتوتة كما ان قاتل المورث لاجل ماله عورض بنقيض
مقصوده لحرمانه عن الارث والجامع كون فعلهما محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لانه لم يعتبر الشارع
عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه

في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه لا قريبا ولا بعيدا مثال الغريب
الغير المرسل التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الاسكار فانه اعتبر الشارع عين الاسكار
في عين التحريم في تحريم النبيذ بالتحريم على الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين
الاسكار في جنس التحريم الخمر ولا علته ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين
ابتداء في كفارة الظهار على من يسهل عليه الاعتاق فانه ثبت الغاؤه شرعا لان الشرع اوجب الاعتاق ابتداء ولم
يعتبر ايجاب الصوم اولا على من يسهل عليه الاعتاق ص ويثبت علية الشبه بجميع المسالك وفي اثباته
بتخريج المناط نظر ومن ثمه قيل هو الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبه ويتميز
عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقليه وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم
مثال الطهارة تراد للصلاة فتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبه غير ظاهره واعتبارها في مس المصحف والصلاة
توهم وقول الراد له اما ان يكون مناسبا او لا والاول مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى اجيب مناسب والمجمع عليه
المناسب لذاته او لا واحد منهما ش ومن مسالك العلية الشبه ولا يفيد العلية بذاته ويثبت عليته بجميع المسالك
من النص والاجماع والسبر والتقسيم وفي اثباته بتخريج المناط اي المناسبه نظر ومن ثمه اي ومن اجل ان اثباته بتخريج
المناط محل نظر قيل في تعريف الشبه انه الوصف الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل منفصل فانه اذا لم يثبت علية الشبه
بتخريج المناط يلزم ان لا يكون مناسبته للحكم لذاته والا لثبت عليته بتخريج المناط وقال بعض الشارحين اثبات علية الشبه
بتخريج المناط مبني على تعريف الشبه فمن عرفه بانه الذي يوهم المناسبه فلا يجوز اثباته بتخريج المناط فان تخريج المناط يوجب
المناسبه وما يوهم المناسبه لا يكون موجبا للمناسبه فبينهما تناف ومن عرفه بالمناسبه الذي ليس مناسبته لذاته
لذاته جوز اثباته بتخريج المناط فانه لا منافاة بين الشبه وتخريج المناط اذ من الجائز ان يكون الوصف الشبهي مناسب
مع المناسب بالذات لاثباته له علية وقوله ومن ثمه اي ومن اجل ان الشبه غير مستقل في الدلالة على العلية بل
يحتاج الى مسلك اخر عرف بانه لا يكون مناسبا الا بدليل منفصل وفيه نظر فانه على تقدير ان يعرف بما لا يكون مناسبته
الا بدليل منفصل لا يمكن اثبات عليته بتخريج المناط لان تخريج المناط انما يحصل بثبوت وصف مناسب لذاته فهذا الوصف
لا يخ اما ان يكون هو الوصف الشبهي او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون الشبهي مناسبا لذاته وقد فرض خلافه وان كان
غيره لا يكون الوصف الشبهي مناسبا بالذات بل بالتبع ومع وجود المناسب بالذات لا يعلل بالمناسب بالتبع وايضا توجيه
قوله ومن ثمه على الوجه الذي قرره هذا الشارح لا يخ عن تعسف ومن الاصوليين من عرف الشبه بانه ما يوهم المناسبه
ويتميز الشبه عن الطردي بان وجود الطرد كالعدم اذ لا مناسبه له اصلا بخلاف الشبه فان له مناسبه وان كانت بدليل
منفصل ويتميز الشبه عن المناسب الذاتي بان المناسب الذاتي مناسبته عقليه تعلم بالنظر في ذاته وان لم يرد الشرع
كالاسكار في التحريم فان مناسبه الاسكار للتحريم تعلم بالنظر في ذات الاسكار وان لم يرد الشرع بخلاف الشبه فان
مناسبته لا تعلم بالنظر في ذاته بل يحتاج الى دليل منفصل والى ورود الشرع واعتبار الشبه في بعض الصور مثال
الشبه قول الشافعي في ازالة الخبث بالماء طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء كطهارة الحدث فان مناسبه
الطهارة لتعين الماء غير ظاهره ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مس المصحف والصلاة توهم مناسبه الطهارة لتعين الماء
واحتج الراد اي القائل بان الشبه غير معتبر في العلية بان الوصف الذي يعلل به في الشبه لا يخ اما ان يكون او لا فان
كان الاول فهو مجمع عليه من كونه معتبرا فلا يكون شبها لانه مختلف فيه وان كان الثاني فهو طرد والطرد ملغى بالاتفاق
ولا يلزم ان يكون مجمعا عليه لان المجمع عليه هو المناسب لذاته والشبه لا يكون مناسبا
اجاب بانه مناسب بالذات ومن المناسب بالعرض مجمع عليه مع بطلان قوله والاول مجمع عليه ص
لذاته او لانه واحد من المناسب قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف به اذا خلا عن السبر او عن ان الاصل عدم
الطرد والعكس الشيء لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته من
غيره او بغير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن والعكس ليس شرطا فيها فلا يوثر
النقض وسلامته من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحه الا بمصحح
واجب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة واستدل بان الدوران في المتضايفين ولا علة
ومن المسالك الدالة على العلية الطرد والعكس وهو
انتفت بدليل خاص مانع ش

الدوران ونعني بالدوران ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما اي يلزم من وجود الوصف وجود الحكم وهو
الطرد ومن عدم الوصف عدم الحكم وهو العكس مثاله ترتب وجود الوصف على الزنا بشرط الاحصان فانه
يلزم من وجوده وجوب الرجم ومن عدمه عدم وجوب الرجم واختلفوا في عليته على ثلثه مذاهب اولها انه يفيد
العلية قطعا وثانيها يفيد العلية ظنا وثالثها المختار عند المصنف انه لا يفيد بمجرد الدوران قطع العلية
ولا ظنها ما لم ينضم اليه احد المسالك الدالة على العلية كالسبر والتقسيم وغير ذلك واحتج بان الوصف المتصف
بالطرد والعكس اذا خلا عن السبر والتقسيم او عن ان الاصل عدم غيره او بغير ذلك من مسالك العلة جاز ان لا يكون علة
بل ملازما للعلة كرائحة المسكر فانها وصف متصف بالطرد والعكس فانه يلزم من وجودها وجود الحرمه ومن
عدمها عدم الحرمه ومع هذا لا يكون علة للحرمه بل يكون ملازمه للسكر الذي هو العلة واذا كان كذلك فلا يحصل بمجرده
قطع العلية ولا ظنها واستدل الغزالي على ان الطرد والعكس بمجردهما لا يفيد ان العلية فان الاطراد سلامة الوصف
من النقض لان الاطراد عبارة عن تحقق الحكم عند تحقق الوصف فيقتضي ان لا يوجد الوصف بدون الحكم فتحقق سلامته عن النقض
لان النقض تحقق الوصف بدون الحكم والنقض مفسد من مفسدات العلية وسلامة الوصف عن مفسد واحد لا يوجب
انتفاء كل مفسد فلا يفيد الاطراد العلية ولو سلم ان السلامة عن مفسد واحد موجب انتفاء كل مفسد فلا يقتضي عليته الا
بمصحح لان صحة الشيء انما تتحقق بوجود مصححه والعكس ليس شرطا في العلية فلا يوثر الوصف المتصف بالطرد والعكس في العلية
لان الاطراد لا يفيد العلية والعكس غير معتبر اجاب بانه لا يلزم من عدم افادة كل واحد من الطرد والعكس
العلية على سبيل الانفراد ان لا يكون مجموعهما مفيدا للعلية فان للهيئة الاجتماعية تاثيرا في العلية فجاز ان لا يكون
كل منهما موثرا في العلية حالة الانفراد ويكون عند الاجتماع موثرا وذلك كاجزاء العلة فان كل واحد منها حالة الانفراد
غير موثر وعند الاجتماع يكون موثرا واستدل ايضا بان الدوران لا يفيد العلية لانه وجد في المتضايفين
كالابوه والبنوه فانه كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وكلما انتفى احدهما انتفى الاخر ولا يكون احدهما علة للاخر اجاب
بان الدوران انما يفيد العلية بشرط ان لا يكون مانع من العلية وفي المتضايفين انتفت العلية وهو كون كل منهما
مع الاخر ص قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة كما لو دعي انسان باسم
مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غير
ذلك ببحث او بان الاصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك ش القائلون بان الدوران يفيد القطع
بالعلية او الظن قالوا اذا حصل الدوران ولم يكن مانع من علية الوصف كما في المتضايفين حصل العلم بالعلية او الظن
بها بطريق العادة كما لو دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك دعاؤه بالاسم المغضب فلم يغضب وتكرر ذلك
مرارا علم ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب المقصود
فلهذا يتبعونه اذا دعي له بالاسم المغضب اجاب بانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف بالطرد والعكس ببحث
او بان الاصل عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية واذا وجد البحث او السبر ففي اثبات العلية لانه طريق مستقل والدوران
يقويه ص والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق كالامة والعبد في العتق وينقسم الى قياس
علة وقياس دلالة وفي معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما جمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العلة
في الاصل الملازمة للاخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث
الجمع بنفي الفارق ش لما فرغ من القياس واركانه وشرائطه والطرق الدالة على علية الوصف الجامع شرع في
اقسام القياس وهو ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما يقطع بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في العلية كقياس الامة
على العبد في سراية العتق فانا نقطع بان الفارق بين الامة والعبد وهو الذكوره والانوثه لا تاثير له في احكام العتق
والخفي ما لا يقطع بنفي الفارق بينهما كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فانا لا نقطع بنفي الفارق بينهما وايضا ينقسم
الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول اي قياس العلة هو ما صرح فيه بالعلية كقياس النبيذ على الخمر
في الحرمة اذا صرح بالاسكار والثاني اي قياس الدلالة ما جمع فيه بين الاصل والفرع بجامع يلازم العلة كما لو
جمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل الملازمة للاخر

اي ليستدل به على موجب الاخر فهاهنا قطع ايدي جماعة بيد واحد على قتل جماعة بقتل واحد بواسطة اشتراك
الاصل والفرع في وجوب الدية على الجماعة بسبب ايجابها فان الجامع الذي هو وجوب الدية على الجماعة يلازم العلة
في الاصل وهي القتل العمد العدوان في وجوب الدية عليهم احد موجبي القتل العمد العدوان وموجبه الاخر وجوب
القصاص عليهم فقد جمع بينهما باحد موجبي العلة الذي هو وجوب الدية ليستدل به على موجبها الاخر وهو وجوب
القصاص عليهم والثالث اي القياس في معنى الاصل هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق فهاهنا سراية عتق الامة
على سراية عتق العبد بنفي تاثير الفارق بينهما ص يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض
المعتزلة وقال القفال وابو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لم يقع وسياتي ش ذهب جمهور
المحققين الى جواز التعبد بالقياس عقلا على معنى انه يجوز ان يقول الشارع اذا ثبت حكم في صورة ووجد صورة اخرى
مشاركة للصورة الاولى في وصف وغلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصورة الاولى معلل بذلك الوصف فقيسوا الصورة
الثانية على الصورة الاولى خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وابو الحسين يجب التعبد بالقياس
عقلا واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانا نقطع بجواز التعبد به فانه لا يمتنع ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار
فقيسوا كل مشارك لها في الاسكار وايضا لو لم يجز لم يقع لان الوقوع دليل الجواز والتالي باطل لما سياتي ص قالوا
العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطا ورد بان منعه هنا ليس احالة ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمنع قالوا قد علم الامر بمخالفة
الظن كشاهد الواحد والعبيد والرضيعة في عشر اجنبيات قلنا بل علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات
وغيرها وانما منع لمانع خاص ش القائلون من جواز التعبد بالقياس عقلا احتجوا بوجهين الاول ان القياس لا يؤمن
وقوع الخطا فيه لكونه مظنونا وكل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه يمنعه العقل لكون الخطا محذورا فلا يجوز العقل التعبد بما
يكون محذورا اجاب بان منع العقل في مثل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه ليس منع احالة بل منع احتياط ولو سلم ان منع
العقل في مثل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه منع احالة لكن اذا ظن الصواب لا يمنع العقل لان ظن الصواب لو لم يؤمن وقوع الخطا
فيه وفيه نظر فان ظن الصواب يحتمل الخطا عند العقل وان لم يحتمله في نفس الامر فيمنعه العقل لانه عند العقل ما لا يؤمن فيه
الخطا الثاني ان الشارع قد امر بمخالفة الظن لانه منع من الحكم بشاهد واحد وشهادة العبيد وان افادت الظن ومنع من نكاح
الاجنبيات اذا اشتبهن برضيعة والظن بواحدة منهن انها اجنبية والتعبد بالقياس هو الامر بمتابعة الظن والعقل
لا يجوز ان يامر الشارع بموافقة الظن مع امره بمخالفته اجاب بانا لا نسلم انه امر بمخالفة الظن بل علم انه امر بمتابعة الظن
دل الامر بمتابعة خبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المظنونات وانما منع الشارع في الصور التي ذكرتم
العمل بالظن لمانع خاص لا لعدم جواز العمل بالظن جمعا بين الدليلين ص النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات
كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد
بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا ولعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد
عمدا وخطا والردة والزنا والقاتل والواطي في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك لا ص
لجواز يمنع الجواز لانتفاء صلاحيته ما يوهم جامعا او وجود المعارض في الاصل والفرع او اشتراك المختلفات في معنى جامع او لاختصاص
كل بعلة لحكم خلافه ش احتج النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلا بانه اذا ثبت ورود الشرع
بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات استحال تعبد الشرع بالقياس عقلا والمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة
ان القياس انما يكون باعتبار الجامع والشرع اذا لم يعتبر المثلية بين المماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار
الجامع لانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المماثلات للجامع وعدم اعتبار الجمع بين المختلفات لعدم الجامع
واذا لم يكن الجامع معتبرا امتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع التعبد عقلا اما بيان وقوع الجزء الاول وهو الفرق
بين المماثلات فكايجاب الغسل وغيره كابطال الصوم بالمني دون غيره من البول والمذي وكايجاب الغسل من بول الصبية والنضح
اي الرش من بول الصبي وكايجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر
والقتل وكايجاب القتل بالشاهدين دون ايجاب الزنا ولعدتي الموت والطلاق واما وقوع الجزء الثاني من المقدم وهو الجمع
بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطا في وجوب الضمان وكالردة والزنا في ايجاب القتل وكالقاتل

والواطي في صوم رمضان والمظاهر في ايجاب الكفارة اجاب بان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس لان الفرق
بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية ما يوهم جامعا للعلية او لوجود معارض في الاصل له اثر في الحكم او لوجود
معارض في الفرع له اثر في منع الحكم والجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع يوجب اشتراكها في الحكم والجواز اختصاص كل
من المختلفات بعلة لحكم مثل حكم خلافه ص قالوا يفضي الى الاختلاف الى قوله وان تعدد فواضح ش المانعون
من جواز التعبد بالقياس احتجوا بخمسة اوجه الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف لان الامارات متعددة فيجوز ان تستنبط
كل من المجتهدين امارة توجب الحاق الفرع باصل يخالف اصل الاخر وما يفضي الى الاختلاف يكون مردودا لقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والقياس فيه
اختلاف فلا يكون من عند الله فلا يجوز التعبد به اجاب بان هذا الدليل منقوض بالعمل بالظاهر فان فيه اختلافا مع
انه لا يكون مردودا وبان المراد بالاختلاف التناقض او الاختلاف الذي يخل بالبلاغة فيكون معنى الاية ان القران
لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا فيه اختلافا يخل بالبلاغة وانما وجب حمله على هذا لان
الاختلاف في الاحكام حاصل قطعا الثاني انه اذا اختلف اقيسة المجتهدين فلا يخ اما ان يكون كل مجتهد مصيبا او لا
فان كان الاول يلزم ان يكون الشي ونقيضه حقا وهو محال وان لم يكن كل مجتهد مصيبا فتصويب احد الظنين دون الاخر
مع استواء الظنين محال لامتناع الترجيح بلا مرجح اجاب بالنقض فان هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظاهر مع جواز
التعبد به وبانا لا نسلم لزوم كون الشي ونقيضه حقا عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما افضى اليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم
لا يكون نقيضا لما افضى اليه اجتهاد الاخر لان شرط التناقض الاتحاد فيما عدا السلب والايجاب ويجوز ان يكون عند
الاختلاف حكم الله تعالى في حق احد المجتهدين الحرمة وفي حق الاخر الاباحة او الحرمة في زمان والاباحة في اخر اذا كان
اجتهاد مجتهد واحد مختلفا فتكون الحرمة بالنسبة الى شخص او في زمان وعدم الحرمة بالنسبة الى شخص اخر او زمان اخر
فلا يتحقق الاتحاد فلا يلزم التناقض وبانا لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين وذلك لان الحكم بتصويب احد
المجتهدين لا بعينه وتصويب احدهما لا بعينه لا يستلزم الترجيح بغير مرجح الثالث ان مقتضى القياس لا يخ اما ان يكون
موافقا للنفي الاصلي اي للبراءة الاصلية او مخالفا له فان كان الاول يكون القياس مستغنى عنه لان مقتضاه ثابت بالبراءة
الاصلية وان كان الثاني يكون القياس باطلا لان النفي الاصلي متيقن والقياس مظنون والظن لا يعارض اليقين اجاب
بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه يجوز ترك النفي الاصلي لاجل العمل بالظن الرابع ان حكم الله تعالى يستلزم ان يخبر الله تعالى عنه
~~لان الحكم مفسر بخطاب الله وتسميه خبره عنه~~ بغير التوقيف والحكم ثابت بالقياس
لان الحكم مفسر بخطاب الله ويستحيل خبره عنه لان الحكم ...
لا يكون بالتوقيف فلا يكون حكم الله اجاب بان القياس نوع من التوقيف لانه ثابت بالقران او الاجماع الخامس
انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين لانه اذا تعارض العلتان في نظر المجتهد فاما ان يعمل باحدهما
دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وان عمل بهما يلزم التناقض اجاب بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه ان كان المجتهد
واحدا عند تعارض العلتين ترجح احدهما على الاخرى يعمل بالراجح وان تعذر الرجحان يتوقف على قول ويخير في العمل
باحدهما عند الشافعي واحمد وان تعدد المجتهد فكل يعمل بما هو علته عنده ولا يلزم التناقض لما مر في الجواب عن الوجه الثاني ص
الموجب النص لا يفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب ورد بان العمومات يجوز ان تفي مثل كل مسكر حرام ش
الموجب اي القائل بانه يجب التعبد بالقياس عقلا قال النص لا يفي بالاحكام لانها غير متناهية والنصوص متناهية
والا يلزم خلو اكثر الوقائع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل اجاب بان النصوص
العقل بانه يجب التعبد بالقياس ...
وان كانت متناهية يجوز ان تفي العمومات بالاحكام الغير المتناهية بان يشمل عام واحد جزئيات غير متناهية مثل كل مسكر
حرام وكل مطعوم ربوي ص مسئلة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاساني والنهرواني
والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل
احادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وايضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن
ذلك رجوعهم الى ابي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الانصار في ام الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث
الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة بالراي وقول علي لعمر رضي الله عنهما لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقة
ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك الحدس ... القائلون بجواز وقوع

التعبد بالقياس عقلا والقايلون بوقوع التعبد به الا داود الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني ثم القايلون بوقوع
التعبد اختلفوا في ان وقوع التعبد به بدليل السمع او العقل فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع ثم القايلون
بوقوع التعبد به بدليل السمع اختلفوا فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع ثم القايلون بوقوع التعبد به بدليل
السمع اختلفوا فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع الذي هو قطعي وخالفهم ابو الحسين البصري واحتج المصنف على
وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابه العمل بالقياس عند عدم النص
وان كانت تفاصيل ما نقل الينا من العمل بالقياس احادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العمل به في الجمله والعاده
تقضي بان اجماع جمع كثير من الصحابه على العمل بما هو اصل لا يكون الا بقاطع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل اكثر الصحابه
بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه احد والعاده تقضي بان سكوت الباقين من الصحابه في مثل ذلك لا يكون
الا للموافقه فيكون الاجماع القطعي حاصلا على ان القياس يعمل به ثم ذكر المصنف وقايع قد عمل فيها الصحابه بالقياس فمن رسوله عليه
ذلك رجوع الصحابه الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكاه من بني حنيفه وقتالهم على الزكاه لقياسهم خليفة رسول الله في اخذ الزكاه
بواسطه اخذها للفقرا ومن ذلك قول بعض الانصار لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث ام الاب لقد ورثت امراه من ميت
لو كانت هي الميته لم ترثها وتركت امراه لو كانت هي الميته لورثت جميع ما تركت فرجع ابو بكر الى القول الاول وشرك في السدس
بين ام الام وبين ام الاب ومن ذلك ان عمر ورث المبتوته بالراي ومن ذلك قول علي لعمر رضي الله عنهما لما شك عمر في قتل
الجماعه بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقه اكنت تقطعهم قال عمر نعم قال علي فكذلك ههنا ومن ذلك الحاق بعض الصحابه
الجد بالاخ وبعضهم بالاب في اسقاط الاخوه الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى ص فان قيل اخبار احاد في قطعي
سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم لغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابه سلمنا ان ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم الانكار سلمنا لكنه لا يدل
على الموافقه سلمنا لكنها اقيسه مخصوصه والجواب عن الاول انها متواتره في المعنى كشجاعه علي وعن الثاني القطع من
سياقها بان العمل بها وعن الثالث شيوعه وتكرره قاطع عاده بالموافقه وعن الرابع ان العاده تقضي بنقل مثله وعن
الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر ش لما ذكر الدليل على وقوع
التعبد بالقياس ذكر اسوله مع الجواب وتقرير الاسوله ان يقال التعبد بالقياس قطعي لانه اصل من الاصول والوقايع
التي ذكرتم اخبار احاد وهي لا تفيد القطع سلمنا انها متواتره لكن لا نسلم ان الصحابه عملوا في تلك الوقايع بالاقيسه
التي ذكرتم بل عملوا بظواهر النصوص سلمنا ان الصحابه عملوا في تلك الوقايع بالقياس لكنهم بعض الصحابه فلا يكون عملهم حجه سلمنا ان عمل الصحابه
من غير نكير الباقين دليل لكن لا نسلم نفي الانكار فانه نقل عن الصحابه تاره انكار الراي والاخرى انكار القياس واخرى انكار من
اثبت الحكم الا بالكتاب والسنه وروي عن ابي بكر انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله براي
وعن عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن
عمر انه قال واياكم والمخايله قيل وما المخايله قال المقايسه وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب الي وهو يومئذ قبله
قاضي انظر في كتاب الله تعالى فان جاك ما ليس فيه فاقض بما في سنه رسول الله فان جاك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم
فان لم تجد فلا عليك ان تقضي وعن علي لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ويروى عن ابن عمر وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انهما قالا تذهب قراوكم وصلحاوكم ويتخذ الناس روساجهالا يقيسون الامور برايهم ويروى عن
ابن عباس اطلتم القياس اطلتم لتحلوا ما حرم الله وحرمتم لتحرموا ما احل الله وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى
قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قال وان احكم بينهم بما انزل الله
مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس اطلتم
وقال ابن عمر السنه ما سنه الرسول عليه السلام لا تجعلوا الراي سنه للمسلمين
وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس
وعن مسروق لا اقيس شيا بشي اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوته اطلتم اكرام وحرمتم الحلال فثبتت بهذه الروايات تصريح الصحابه والتابعين بانكار
وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس
القياس والراي سلمنا ان بعض الصحابه عمل بالقياس ولم ينكر احد لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقه لجواز ان يكون
عدم انكارهم للخوف او لغير ذلك من الاحتمالات سلمنا ان سكوتهم يدل على الموافقه لكنها اقيسه مخصوصه ولا يلزم
منه الاجماع على العمل بكل قياس اجاب عن الاول بان هذه الاخبار وان كانت احادا في التفاصيل الا انها متواتره في المعنى
لان القدر المشترك بينها وهو العمل بالقياس متواتر كشجاعه علي وجود حاتم وعن الثاني ان سياق تلك الاخبار وقراين الاحوال
دل قطعا بان عملهم بالقياس في تلك الوقايع لا بالنص لان عملهم لو كان بالنص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل
الينا ولما لم ينقل ذلك علمت انهم ما عملوا في تلك الوقايع بالنص وعن الثالث ان شياع العمل بالقياس وتكريره قاطع عاده بان
عدم انكارهم لسبب الموافقه وعن الرابع ان العاده تقضي بانه

لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في الصور التي ذكرتم انما كان بالنسبه الى من ليس له
رتبه الاجتهاد والاستنباط وفي قياس اختل شرط صحته جمعا بين النقلين لان هؤلا الذين رويتم عنهم
المنع من القياس هم الذين ذكرنا عنهم تجويزهم العمل بالقياس فلا بد من التوفيق وعن الخامس ما سبق في الثالث
وعن السادس ان العمل بالاقيسه المخصوصه ليس لاجل خصوصها كالظواهر فان العمل بها ليس لاجل خصوصها بل لاجل
انها من الادله الظاهره ص واستدل بتواتر معنى من ذكر العلل ليبنى عليها مثل ارايت لو كان على ابيك
دين اينقص الرطب اذا جف والبس بالبر واستدل بالحاق كل زان بماعز ورد بان ذلك بقوله عليه السلام حكمي على
الواحد او للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقليه مع ان صيغه افعل محتمله
واستدل بحديث معاذ وغايته الظن ش ذكر اربع استدلالات مع الجواب عنها الاول انه ثبت بالتواتر
معناه ان الرسول عليه السلام ذكر العلل ليبنى على تلك العلل الاحكام لانه سيل عن صور كثيره فاجاب عن كل صوره
منها بالاشاره الى العله ارشادا منه الى القياس مثل قوله عليه السلام للخثعميه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه فقالت نعم مثل قوله عليه السلام قال فدين الله احق ان يقضى ومثل قوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف
وامثاله وذلك يدل على ان العمل بالقياس معتد به اجاب بان هذا الاستدلال ليس بالبين لان غايته التصريح
بالعله الموجبه للحكم وذلك لا يدل على وجوب العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العله لتعريف الباعث على الحكم ليكون
اقرب الى الانقياد لا لاجل الحاق الغير به ولئن سلم ان سياق الكلام وقرينه الحال تدل ظاهرا على ان الغرض
من ذكر العله هو الحاق الغير به لكن لا يكون دليلا قطعيا على العمل بالقياس بل ظنيا وكلامنا في القطعي الاستدلال
الثاني ان رجم كل زان محصن ليس الا لاجل الالحاق بماعز بطريق القياس فان رجم ماعز ثبت بفعل الرسول وهو ليس
بعام ولا نص على رجم كل زان لعدم النقل فيكون لاجل القياس اجاب بان رجم كل زان محصن ثبت بالنص بقوله
وهو قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعه او ثبت بالاجماع وسند الاجماع يجوز ان يكون نصا على ما لم ينقل
الينا لانه قد استغنى بالاجماع عنه الثالث ان القياس هو المجاوزه والاعتبار من الاصل الى الفرع والاعتبار واجب
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فوجب العمل بالقياس اجاب بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقليه
لا في الاقيسه الشرعيه على ان صيغه افعل محتمله للامر وغيره فلا يكون دلالته على وجوب العمل بالقياس قطعيه
الرابع انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنه
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي وصوبه الرسول عليه السلام وذلك دليل على ان العمل بالقياس معتد به
اجاب بان هذا من باب الاحاد وغايته افاده الظن ص مسله النص على العله لا يكفي في التعدي
دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي في عله التحريم لا غيرها
لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق ش اختلفوا في انه اذا نص
الشارع على عله الحكم هل يكفي ذلك في تعدي الحكم من المحل المنصوص عليه الى غيره دون ورود التعبد بالقياس
وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي ذلك بدون ورود التعبد بالقياس وقال البصري انه يكفي ذلك
في عله التحريم لا غيرها من عله الوجوب والندب والاباحه والكراهه واحتج المصنف على المذهب المختار بانا نقطع
ان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده الموصوفين بحسني الخلق ولو كان التنصيص
على عله الحكم كافيا في تعديه الحكم من المحل المنصوص على علته الى غيره بدون ورود التعبد بالقياس لاقتضى ذلك
عتق غير غانم من حسني الخلق لانه حينئذ بمنزله قوله اعتقت كل عبدي حسن خلقه ص قالوا حرمت الخمر لاسكارها
مثل حرمت كل مسكر ورد بانه لو كان مثله لعتق من تقدم قالوا لو لم يعتق لانه غير حكيم واكرم لادمي قيل يعتق بالصحيح
وبالظاهر قالوا لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا لقرينه شفقه الاب بخلاف
الاحكام فانه قد يخص لامر لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم لعري عن الفايده واجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون
التعميم الا بدليل قالوا لو قال الا سكارها عله التحريم لعم فكذلك اذا قال حرمت الخمر بالعله على كل اسكار فالحكم والتقييد سوا ص
القايلون بان التنصيص على عله الحكم في محل المنصوص على علته يقتضي تعدي الحكم الى غير محل المنصوص عليه بدون
ورود التعبد بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان قول القايل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر فان التاني
يقتضي حرمه كل مسكر فكذا الاول لانه مثله

اجاب بانا لا نسلم ان القول الاول مثل الثاني لانه لو كان مثله لعتق عبيد غانم ممن حسن خلقه فيما تقدم لانه ح قوله اعتقت
غانما لحسن خلقه مثل قوله اعتقت كل عبدي والثاني يقتضي عتق كل عبد له حسن خلقه فكذا الاول لانه مثله ومنع بانه انما لم
يعتق كل عبد له حسن خلقه لانه غير مصرح بعتق كل عبد له حسن خلقه ولان حق الادمي والشارع اعتبر في حق الادمي
صريح القول اجاب بان العتق لا يحصل بالصريح يحصل بالظاهر واذا كان التنصيص بالعلة مثل اضافة
الحكم الى العلة يكون قوله اعتقت غانما لحسن خلقه ظاهرا في عتق كل عبد له حسن خلقه الثاني لو قال الاب لولده لا تاكل
هذا الطعام لانه مسموم مثل قوله لا تاكله مسموم لما فهم عرفا ذلك اجاب بانا لا نسلم انه فهم ذلك عرفا من اللفظ بل فهم ذلك
بقرينة خارجة وهي شفقة الاب فان شفقة الاب يقتضي منع الولد من كل سم بخلاف الاحكام فانه قد يحكم لامر لا يدرك الثالث
لو لم يكن التنصيص على العلة لتعميم الحكم جميع صور وجود العلة لعري التنصيص عن الفايدة لحصول الحكم في المنصوص بمجرد النص
بدون التنصيص على العلة اجاب بان فايدة التنصيص على العلة تعقل المعنى الذي لاجله الحكم فيه اي الحكم الانقياد
الى الانقياد وتعميم الحكم لا يكون الا بدليل اخر الرابع لو قال الشارع الاسكار علة التحريم لعم التحريم كل مسكر فكذا القول
حرمت الخمر لاسكارها يعم التحريم فيه كل مسكر لانه مثله اجاب بان قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر
والنبيذ فيه سواء بخلاف قوله حرمت الخمر لاسكارها فانه حكم بالعلة على اسكار الخمر فلا يكون الخمر والنبيذ فيه سواء ص
البصري من ترك الشيء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق على فقير قلت ان سلم فلقرينة التاذي بخلاف الاحكام
ش احتج البصري بان من ترك الشيء لاجل انه موذ دل ذلك على تركه كل موذ بخلاف من اعطى لاجل المصلحة التصدق على
فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير اجاب بانا لا نسلم انه يدل على ترك كل موذ ولو سلم دلالته على تركه كل موذ فلاجل قرينة
التاذي لا بمجرد النص على العلة بخلاف الاحكام الحكمية اذ لا قرينة تدل على ان العلة مطلق ما نص عليه لجواز ان تكون
لخصوصية المحل مدخل في العلية ص مسئلة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل غير مختص
وقد صح في الخمر بالقياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل لغيره ش الحدود والكفارات يجري فيها القياس اي تثبت
بالقياس عند الشافعي واحمد واكثر الاصوليين خلافا للحنفية واحتج المصنف على اجراء القياس فيها بان الدليل الدال على كون
القياس حجة غير مختص ببعض الصور دون بعض فيشمل الحدود والكفارات كما يشمل غيرها وايضا قد وقع القياس في حد الخمر فانه
قال علي اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحده حد القذف فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولم
ينكر عليه احد من الصحابة فيكون اجماعا على ثبوت الحد بالقياس وايضا الحكم انما هو لاجل الظن وهو حاصل في الحد كما هو حاصل
في غير الحد فيكون الظن معتبرا للحكم في الحد ايضا والقياس مفيد للظن فيكون القياس مفيدا للحكم في الحد ص قالوا
فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا ادرءوا الحدود
بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة ش احتج الحنفية بوجهين الاول ان الحدود والكفارات تقدير لا يعقل اي الحدود
والكفارات من الامور المقدرة التي لا تعقل المعنى الموجب للحكم فيه اجاب بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب
القياس وقد فهمت العلة في قياس القتل بالمثقل على المحدد وقياس قطع النباش على قطع السارق الثاني ان القياس
يحتمل الخطا والشبهة لكونه ظنيا فلا يثبت الحدود به لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات اجاب
بانه منقوض بخبر الواحد والشهادة فان كل واحد منهما يحتمل الخطا والشبهة لكونه ظنيا مع ثبوت الحد به ص
مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضا علة الاصل
منتفية عن الفرع فلا جامع وايضا ان كان الجامع بين الوصفين جعله علة العدل بصحتها او ضابطها لهذا اتحد السبب
والحكم وان لم يكن جامع فهو فاسد ش اختلف في اجراء القياس في الاسباب والمختار انه لا يجري القياس
في الاسباب وذهب بعض اصحاب الشافعي الى خلافه وصورته ان اللواط سبب للحد قياسا على الزنا واحتج المصنف
على المذهب المختار بوجوه الاول انه لو صح القياس في الاسباب لصح القياس بالوصف المرسل والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان وصف الفرع كاللواط مثلا مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اعني وصف الفرع الذي هو اللواط
ووصف الاصل الذي هو الزنا وقد شهد اصل باعتبار وصف الزنا ولم يشهد اصل باعتبار وصف اللواط فيكون مرسلا
وفيه نظر لان تغاير الوصفين لا يوجب عدم شهادة اصل باعتبار وصف اللواط وذلك لان اللواط قيس على الزنا في السببية
بمعنى اوجب السببية في الزنا وهو موجود في اللواط وذلك المعنى يشهد له اصل باعتباره حيث جعل الزنا سببا الثاني
ان علة الاصل وهي حفظ النسب منتفية عن الفرع واذا انتفت علة الاصل

الاصل

في الفرع امتنع القياس اذ القياس بدون جامع ممتنع الثالث لانه اما ان يكون بين الوصفين جامع او لا فان
كان بينهما جامع فلا يخلو من ان يكون الجامع حكمة على تقدير صحة القول بكون الجامع حكمة او ضابطا
للحكمة وعلى التقديرين اتحد السبب والحكم في كونهما معلولي الحكمة لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي
الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا فتكون الحكمة او الضابط لها مستقلا باثبات الحكم فلا حاجة
الى الوصف الذي جعل سببا للحكم وان لم يكن بين الوصفين جامع يكون القياس فاسدا ص قالوا ثبت
القتل بالمثقل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد
العدوان والايلاج في فرج ش القايلون بجري القياس في الاسباب قالوا قد وقع القياس والوقوع
دليل الصحة وانما قلنا انه وقع لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد وقيس سببية اللواط
على سببية الزنا اجاب بانه ليس محل النزاع لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوان والايلاج في فرج
محرم شرعا مشتهى طبعا ثبت للاصل والفرع بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب والنزاع وقع في السببين
اثبت سببية احدهما بالنص والاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه ص مسئلة لا يجري القياس في جميع
الاحكام لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا قد ثبت امتناعه في الاسباب والشروط
ش لا يثبت جميع الاحكام بالقياس عند الجمهور خلافا للاقلين واحتج المصنف على عدم اجراء القياس في جميع
الاحكام بوجهين الاول انه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه اي ما لا يعقل حكمة الحكم كضرب الدية على العاقلة والقياس
فرع تعقل المعنى فما لا يعقل معناه لا يجري فيه القياس والثاني انه ثبت في المسئلة السابقة امتناع القياس
في الاسباب والاسباب والشروط من جملة الاحكام لما ثبت في الحكم تعريف الحكم فلا يجري القياس في جميع الاحكام
ص قالوا متماثلة فيجب تساويها في الجايز قلنا تمتنع او تجوز في بعض النوع لامر لا يخالف المشترك بينهما ش الاولون
قالوا الاحكام متماثلة لاندراجها تحت واحد وهو الحكم الشرعي والامور المتماثلة يجب تساويها فيما جاز على بعضها وقد صح جواز
القياس في البعض فيصح في الجميع اجاب بانه قد يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع امر لاجل امر اختص بذلك البعض
خلاف المشترك بين جميع الافراد اي يكون المشترك بين الافراد بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الامر
وجوازه ص الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والا لم تسمع وهي خمسة وعشرون الاستفسار
وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لعسره
ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف
او بقراين معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه
غير ظاهر في الاخر اتفاقا فمدفوع بعض واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب ش لما فرغ من
القياس واركانه وشرائطها واقسامه وبيان كونه حجة شرع في الاعتراضات الواردة على القياس وهي راجعة
الى المنع والمعارضة والمنع اما المقدمة من مقدمات القياس او الحكم بها والمعارضة اما في المقدمة او في نفس
القياس والاعتراضات خمسة وعشرون الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدل
وذلك انما يصح اذا كان في اللفظ اجمال بسبب تردده بين محملين او غرابة بسبب ندرة الاستعمال فلا يعرفه
المخاطب وبيان الاجمال والغرابة على المعترض لان الاصل عدمهما وبيان الاجمال بان يبين المعترض صحة اطلاق
اللفظ على متعدد ولا يكلف المعترض بيان تساوي المحملين في اطلاق ذلك اللفظ عليهما لعسره اذ ما من وجه

سيما التساوي الا وللمستدل ان يقول لم قلت لا تفاوت بينهما من وجه اخر ولو قال المعترض في بيان تساوي
المحملين على طريق الاجمال التفاوت بين المحملين يستدعي ترجيح احدهما على الاخر بامر والاصل عدم ذلك الامر المرجح لكان جيدا ان ح
وفيه نظر لانه لما سلم المعترض الاستعمال والاصل عدم الاشتراك فقد سلم حصول المرجح فلم يمكن ان الاصل عدم
المرجح احسن بانه لا يلزم من قولنا الاصل عدم الاشتراك حصول المرجح وذلك لان سبب الاجمال لا ينحصر في الاشتراك
وجواب المستدل بعد بيان المعترض الاجمال اما بطريق التفصيل فبان يبين ظهور اللفظ في مقصوده اي مقصود المستدل
بالنقل عن اهل اللغة او بعرف الشرع او الاصطلاح او بقراين موجودة مع اللفظ وبان يفسر اللفظ بما هو مقصوده ان عجز
عن ذلك واما بطريق الاجمال فبان يقول المستدل اللفظ ظاهر فيما هو المقصود لانه يلزم ظهور اللفظ في احد المحملين والا يلزم الاجمال
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم المقصود من وضع اللفظ ولا يكون اللفظ ظاهرا في غير المقصود بالاتفاق اما عند المعترض
فلانه قايل بالاجمال واما عند المستدل فلدعوى ظهوره في المقصود فتعين ان يكون ظاهرا في المقصود او يقول اللفظ ظاهر فيما قصدت
لانه غير ظاهر في الاخر اي في غير المقصود اتفاقا والاصل عدم الاجمال وقد صوب بعض الاصوليين هذا الطريق في بيان دفع
الاجمال بناء على ان الغرض بيان الظهور وقد حصل بهذا الطريق واما اذا فسر المستدل بما لا يحتمله لغة بان لا يكون معهودا في اللغة بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز فهو من جنس الجحد واللعب فلا يكون معتدا به واما جواب الغرابة فببيان شهرة اللفظ بين اهل الاصطلاح
ولم يذكر المصنف بيان الغرابة من جهة المعترض والاجوبة من جهة المستدل ص فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس
للنص وجوابه الطعن او منع الظهور او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او بين ترجيحه على النص بما
تقدم مثل ذبح من اهله في محله كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تاكلوا فيقول ماول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على
قلب المومن سمى او لم يسم او بترجيحه لكونه مقيسا على الناسي المخصص بالاتفاق فان ابدى فارقا فهو من المعارضة ش
الاعتراض الثاني فساد الاعتبار وهو ان يكون القياس صحيحا في مقدماته لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه وانما سمي بفساد
الاعتبار لان فساده من جهة الاعتبار فقط لكونه صحيحا في مقدماته وتوجيه سوال المعترض ان يقال هذا القياس لا يمكن
اعتباره في اثبات الحكم به لكونه مخالفا للنص وجواب المستدل اما الطعن في النص ان كان قابلا للطعن بان يكون من باب
الاحاد وان لم يكن النص قابلا للطعن لكونه من القران او خبرا متواترا فيمنع ظهور النص في نقيض مقتضى القياس ان امكن
وان لم يمكن الظهور فيه فبتاويل النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن وان لم يمكن تاويله على هذا الوجه فجوابه
بالقول بالموجب ان امكن وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام كما سياتي وان لم يمكن فجوابه المعارضة بنص اخر
مثله نص المعترض فيسلم القياس عن المعارضة وان لم يمكن المعارضة بنص اخر فجوابه ان يبين المستدل ترجيح القياس
على النص في خبر الواحد بما تقدم من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد مثاله كقول الشافعي في حل المذبوح الذي ترك
التسمية عليه قصدا ذبح صدر من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا القياس لا يصح اعتباره
لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انتهى فيورد ولا تاكلوا اي فيورد المعترض في دفع القياس والبه م
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا النص ماول بذبح عبدة الاوثان لا ذبح المومن اي لا
تاكلوا ذبح عبدة الاوثان وانما اول بهذا الوجه بدليلين الاول ان المومن ذاكر لاسم الله تعالى لقوله عليه السلام ذكر الله على قلب
المومن سمى او لم يسم الثاني ان المقيس اي ذبح التارك قصدا راجح على محل الوفاق اي الناسي لان التارك قصدا على صدد التسمية ذبح م
بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصص عن النص بالاتفاق فذبح التارك قصدا اولى بان يخصص لكونه راجحا فما ول النص بعبدة الاوثان
فان ابدى المعترض فارقا بين المقيس عليه والمقيس بان يقول الناسي لم يقصر بخلاف تارك التسمية بالقصد فهو من
المعارضة في الاصل او في الفرع لا من فساد الاعتبار فيكون سوالا اخر ص فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهية التكرار على
الخف وجوابه بيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته
للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان ككون
المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس ش الاعتراض الثالث فساد الوضع
وهو ان يكون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي رحمه الله في كون التكرار سنة في مسح الراس
مسح فليسن فيه التكرار قياسا

على الاستطابة وهي الاستنجاء فانه مسح وقد سن التكرار فيه بالاتفاق فيرد المعترض هذا القياس بانه فاسد الوضع
اذ المسح الذي هو الجامع اعتبر بالاجماع في كراهية التكرار في مسح الخف وكراهية التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب
التكرار وجواب المستدل عن هذا الرد ببيان المانع من التكرار في مسح الخف لمانع من التكرار فان الخف لتعرضه للتلف
لكره فيه تكرار المسح المفضي الى تلفه فيكون الخف متعرضا للتلف مانعا من استحباب تكرار المسح فيه وسوال فساد الوضع
نقض بالحقيقة لانه اثبات الوصف الجامع الذي هو المسح بدون الحكم الذي هو استحباب تكرار المسح الا ان الوصف الجامع ههنا
اثبت نقيض الحكم فيكون نقضا خاصا فان ذكر المعترض نقيض الحكم مع اصله بان يقول لا يسن تكرار مسح الراس قياسا
على تكرار مسح الخف بجامع كون كل منهما مسحا فهو القلب ليوافق قياس المستدل وقياس المعترض في الجامع والفرع وكانا
في الحكم الا انهما لم يتوافقا في الاصل المقيس عليه فان الاصل في قياس المستدل الاستطابة وفي قياس المعترض الخف فان
بين المعترض مناسبة الوصف الجامع لنقيض الحكم ولم يذكر اصله فلا يخلو من ان يكون بيان المناسبة من الوجه الذي ادعى
المستدل مناسبته للحكم ومن غير هذا الوجه فان بينها من هذا الوجه فهو القدح في مناسبة الوصف للحكم لان الوصف
الواحد لا يناسب الحكم ونقيضه من جهة واحدة وان بين المناسبة من غير هذا الوجه لا يكون قدحا في مناسبة الوصف للحكم
لجواز ان يكون لوصف واحد جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة
الخاطر ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس ص منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه منع مقدمة كمنع
العلة في العلية ووجودها فيسمع باتفاق وقيل منقطع لا بعاله واختار الغزالي اتباع عرف المكان وقال الشيرازي
لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة
بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج عن المقصود الاصلي قلت ليس بخارج ش الاعتراض
الرابع منع المعترض حكم الاصل مثاله قول الشافعي في عدم ازالة الخبث بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث قياسا على الدهن
فيقول المعترض لا نم ان الدهن لا يزيل الخبث وقد اختلفوا في ان المستدل هل ينقطع بهذا المنع ام لا والصحيح عند المصنف ان المستدل
لا ينقطع بمجرد هذا المنع لان المعترض بهذا المنع منع مقدمة من مقدمات القياس فان حكم الاصل مقدمة من مقدمات القياس
فكان المستدل لا ينقطع بمنع غيرها من المقدمات كمنع العلة في العلية اي كمنع علية الوصف الجامع ومنع وجود العلة
في الفرع بل له ان يستدل بعد المنع بالدليل بالاتفاق فلذلك له ان يثبت حكم الاصل بالدليل بعد المنع وقيل ينقطع المستدل
بهذا المنع لانه ان لم يشرع في اثبات حكم الاصل لم يثبت حكم الفرع فيلزم انقطاعه وان شرع في اثبات حكم الاصل يلزم انتقال
المستدل من مسئلة الى مسئلة اخرى لان اثبات حكم الاصل مسئلة اخرى غير اثبات حكم الفرع والمستدل كان في معرض اثبات
حكم الفرع ثم انتقل منه الى اثبات حكم الاصل واختار حجة الاسلام الغزالي اتباع عرف المكان الذي وقع البحث فيه فان كان
عرف المكان انقطاع المستدل بهذا المنع يحكم بانقطاعه والا فلا وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا
المنع من المعترض لانه خارج عن المطلوب فلا يلزم المستدل الدلالة على حكم الاصل وهو بعيد اذ الحجة لا تقوم على خصمه مع منع
اصله لانه اذا كان مقدمة من مقدمات الدليل ممنوعة لا يتم الدليل ثم اختلفوا في انه اذا اقام المستدل الدليل على حكم
الاصل هل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة على حكم الاصل ام لا والمختار انه لا ينقطع بمجرد الدلالة على حكم الاصل بل له ان يعترض
على مقدمات الدليل الذي اقامه المستدل على حكم الاصل اذ لا يلزم من مجرد صورة دليل صحته وقيل ان المعترض ينقطع بمجرد
الدلالة على حكم الاصل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي لان اثبات حكم الاصل ليس بالمقصود الاصلي
اجاب المصنف عنه بانه ليس بخارج عن المقصود الاصلي لانه كلام في احد مقدمات الدليل الذي بني عليه
المقصود الاصلي والكلام في مقدمات الدليل ليس بخارج عن المقصود الاصلي ص التقسيم وهو كون اللفظ
مترددا بين امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم
فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله منع ثاني ولكنه بعد تقسيم واما نحو
قولهم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه وحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم ه
ش الاعتراض الخامس التقسيم وهو كون اللفظ الدال على الوصف الجامع مترددا بين امرين احدهما ممنوع
عليته والاخر مسلم عليته والمختار ورود اعتراض التقسيم لكن بعد بيان المعترض الاحتمالين فان بيان الاحتمالين على
المعترض لما ذكرنا في الاستفسار مثال ذلك قول الفقيه في جواز التيمم للصحيح الحاضر عند عدم القدرة على استعمال

..التيمم بسبب ؟

الما وجد بسبب تعذر الماء فجاز التيمم قياسا على المسافر او المريض فيقول المعترض سبب التيمم هو تعذر الماء مطلق او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع فانا لا نسلم ان تعذر الماء مطلقا سبب التيمم والثاني مسلم ولكنه غير موجود في صوره النزاع اذ الكلام في الحاضر الصحيح وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان المعترض قسم اولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما واما قول الفقهاء فيمن وجب عليه القصاص والتجا الى المسجد الحرام وجد في الملتجي سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاء القصاص فيقول المعترض متى (احد القصاص) مع مانع الالتجا الى الحرم او مع عدمه فالاول ممنوع والثاني مسلم لكن وجد المانع في صوره النزاع فليس من باب التقسيم لان اللفظ لم يردد ههنا بين احتمالين يكون احدهما سببا والاخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب استيفاء القصاص سواء كان الالتجا مانعا من الاستيفاء او لم يكن بخلاف التقسيم فانه ردد فيه اللفظ بين احتمالين يكون احدهما سببا والاخر ليس بسبب وحاصل هذا السؤال وان وجد فيه صوره التقسيم يرجع الى طلب نفي المانع ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع بل يلزم المعترض بيان وجود المانع فهذا السؤال غير وارد كذا في سؤال التقسيم ص منع وجود المدعى عليه في الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبع فلا يطهر بالدباغ كالكلب فيمنع وجوابه كان به بدليل من عقل او حس او شرع س الاعتراض السادس منع وجود ما ادعى المستدل علته في الاصل مثل قول الشافعي في دباغ جلد الكلب هو جلد حيوان يجب ان يغسل الاناء من ولوغه سبع فلا يطهر بالدباغ قياسا على الخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجواب المستدل عن هذا الاعتراض باثبات وجود العله في الاصل بدليل من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مساله ص منع كونه عله وهو من اعظم الاسوله لعمومه وتشعب مسالك العله والمختار قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم ان صح كل صوره دليل لعجز المعترض وجوابه باثباته باحد مسالك العله فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتاويل والمعارضه والقول بالموجب وعلى السنه ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف وفي روايه بضعفه او قول شيخه لم يروه عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم ش الاعتراض السابع منع كون الوصف عله وهو من اعظم الاسوله لعمومه وروده على كل وصف جعل عله ولتشعب مسالك الاثبات كونه عله وقد اختلفوا في قبول هذا الاعتراض والمختار عند المصنف قبوله واحتج عليه بانه لو لم يقبل لادى الى اللعب في التمسك بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالها لانه يصح ان يتمسك بكل وصف طردي فيرجع التمسك بالقياس من قبيل اللعب واللهو والقائلون بعدم قبول هذا الاعتراض احتجوا بوجهين الاول ان القياس رد فرع الى اصل بجامع والمستدل قد اتى به وليس عليه غيره فلا يرد عليه هذا الاعتراض اجاب بان القياس رد فرع الى اصل بجامع يظن كونه عله لا بجامع مطلق فللمعترض ان يطالب بكون الجامع كذلك الثاني ان عجز المعارض عن بيان فساد عله الوصف دليل صحه كون الوصف عله فلا يسمع المنع اجاب بانه يلزم مما ذكرتم ان يصح كل صوره دليل لعجز المعترض عن بيان فساده وهو باطل بالاتفاق وجواب المستدل عن هذا الاعتراض باثبات كون الوصف عله باحد مسالك اثبات العله فيرد على كل مسلك من المسالك ما هو شرط في صحه التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب كون اللفظ مجملا فلا يصح التمسك به والتاويل اي كون اللفظ مأولا بغير ما وقع فيه النزاع والمعارضه بظاهر ايه اخرى من الكتاب داله على ما ينافي ظاهر الايه الاولى والقول بالموجب اي تسليم دلاله الظاهر على ما ذكرتم لكن النزاع باق ويرد على السنه ما ورد على الكتاب ويرد عليها الطعن بان الخبر مرسل او موقوف والطعن في روايه بضعفه والطعن بقول شيخه لم يروه عني ويرد على تخريج المناط ما تقدم في مسالك العله وما ياتي في الاعتراض التاسع ص عدم التاثير وقسم اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف ومثاله صلوه لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع الى سؤال المطالبه الثاني عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوى فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضه في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع الى الاول الرابع عدم التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت

من غير كفو وحاصله كالثاني وكل فرض جعل وصفا في العله مع اعترافه بطرده مردود كذلك غيره على المختار فيهما ش الاعتراض الثامن عدم التاثير وهو كون الوصف المدعى عله مستغنى عنه في اثبات الحكم وهو اربعه اقسام الاول عدم التاثير في الوصف بان يكون طرديا لا مناسبه فيه ولا شبه مثاله صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها على وقتها كصلاة المغرب لان عدم القصر الذي جعل عله لنفي تقديم الاذان طردي لا مناسبه فيه ولا شبه فيرجع هذا الاعتراض الى سوال المطالبه عن كون الوصف عله وجوابه قد مر الثاني عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف المدعى عله قد استغنى عنه في اثبات حكم الاصل بغير ذلك الوصف مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوا فان العجز عن التسليم مستقل في عله عدم صحه بيع الطير في الهوى فيستغنى عن عدم الرويه في اثبات عدم صحه البيع فيه وحاصل هذا الاعتراض يرجع الى معارضه في الاصل وسياتي الثالث عدم التاثير في الحكم بان لا يكون للوصف المدعى عله تاثير في الحكم مثاله في اتلاف المرتدين المرتدون مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يجب عليهم الضمان كالحربي وكون الاتلاف في دار الحرب عند الخصوم وصف طردي اذ لا تاثير له في الحكم اي في عدم الضمان ضروره الاستوا في عدم الضمان بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم وحاصل هذا يرجع القسم الاول اي المطالبه عن كون الوصف عله الرابع عدم التاثير في الفرع وهو كون الوصف المدعى عله غير موثر في الفرع مثاله في تزويج المراه نفسها فلا يصح نكاحها قياسا على ما اذا زوجت نفسها من غير كفو لان تزويجها نفسها مطلقا فلا يكون موثرا في عدم صحه النكاح بل تزويجها نفسها من غير كفو وحاصل هذا الاعتراض يرجع الى القسم الثاني وهو عدم تاثير ما جعل عله في الاصل لان تزويجها نفسها مطلقا لا تاثير له في الاصل فيكون معارضه في الاصل واختلفوا في الغرض المنضم الى العله كغير الكفو الذي فرض منضما الى العله التي هي تزويج المراه نفسها فقال قوم انه يكون مقبولا مطلقا وقال الاخرون لا يكون مقبولا مطلقا وقال المصنف ان كل فرض جعله المستدل في العله وصفا فان اعترف المستدل بطرده فهو مردود على المختار وان لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار هذا ما فهمته من كلام المصنف ولم يتبين لي حقيقه هذا الكلام وما جزمت بان مراد المصنف هذا ص القدح في المناسبه بما يلزم من مفسده راجحه او مساويه وجوابه بالترجيح تفصيلا واجمالا كما سبق س الاعتراض التاسع القدح في مناسبه الوصف المعلل به بان بين المعترض اشتمال الوصف المدعى مناسبته للحكم على مفسده راجحه على المصلحه التي تضمنتها او على مفسده مساويه للمصلحه وجوابه بترجيح المصلحه على المفسده على سبيل التفصيل والاجمال كما سبق في المناسبه ص القدح في افضا الحكم الى المقصود كما لو علل حرمه المصاهره على التابيد بالحاجه الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضيه الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مايله الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عاده بما ذكرناه فيصير كالطبعي كالامهات س الاعتراض العاشر القدح في افضا الحكم الى ما جعل مقصودا من شرع الحكم مثاله لو علل حرمه المصاهره على التابيد في حق المحارم بالحاجه الى ارتفاع الحجاب بين الصهر وبين من يحرم عليه بالمصاهره المودي الى الفجور فاذا تابد تحريم المصاهره انسد باب الطمع في النكاح المفضي الى مقدمات الهم بها والى النظر اليها المفضيه الى الفجور فيقول المعترض ان حرمه التابيد لا تفضي الى سد باب الطمع الذي هو المقصود من وضع الحكم بل سد باب النكاح بتابيد التحريم افضى الى الفجور لانه تحقق المنع من الشرع بسبب حرمه النكاح على التابيد فصار النفس مايله الى ما منع لان الانسان حريص على ما منع وجواب المستدل عن هذا الاعتراض بان تابيد حرمه النكاح يمنع النفس عاده عن مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضيه الى الفجور بسبب انسداد باب الطمع فيصير المنع العادي كالمنع الطبعي كما في الامهات ص كون الوصف خفيا كالرضا والقصد والخفي لا يعرف وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال س الاعتراض الحادي عشر كون الوصف الذي جعل عله خفيا لكونه من الامور الباطنه كتعليل صحه النكاح بالرضا وتعليل وجوب القصاص بالقصد فيقول المعترض ان هذا الوصف خفي فلا يصح التعليل به لان الخفي لا يعرف الخفي وجواب هذا الاعتراض ضبط الوصف بالامور الظاهره من الصيغ كالايجاب والقبول في البيع والافعال الداله على القصد في وجوب القصاص ص كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقه والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابطه كضبط الحرج بالسفر ونحوه س الاعتراض الثاني عشر كون الوصف المعلل به غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل تعليل رخص السفر بالمشقه وقطع السارق بالزجر فيقول

زوجت نفسها و

علة؟

المعترض لا يجوز التعليل بهذه الاوصاف فانها غير منضبطه تختلف بالاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فعاده
الشارع فيه رد الناس الى الاوصاف المنضبطه احترازا عن العسر والحرج وجواب هذا الاعتراض اما بان
بين المستدل ان الوصف المعلل به منضبط بنفسه او بضابطه كالحكمة الحرج بالسفر ونحوه كالمرض ضبط
وفي تمكين المعترض من الدلاله على وجود العله اذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن النقض كما تقدم
طريق اولى بالقدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العله بدليل موجود في محل النقض فمنع وجودها فقال المعترض
ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض علته الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض
علتك او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلاله طريق لكن ما لم يكن
بالنصها اولى والمختار لا يجب الاحتراز عن النقض وثالثها الا في المستثنيات لنا انه سئل عن الدليل وانتفا المعارض
ليس منه وايضا فانه وارد وان احترز ايضا وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم او خلافه لمصلحة كالعرايا
وضرب الديه او لدفع مفسده كحل الميتة للمضطر فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم حكم
الاعتراض الثالث عشر النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه مثاله قول الشافعي في مسئلة زكاة الحلي الحلي
مال غير نام فلا تجب فيه الزكاه قياسا على ثياب البذله فيقول المعترض هذا منقوض بالحلي المحظور فانه مال غير نام
مع وجوب الزكاه فيه ودفعه اما بمنع وجود العله في صوره النقض واما بمنع تخلف الحكم فيها فاذا منع المستدل
وجود العله في صوره النقض فقد اختلفوا في تمكين المعترض من الدلاله على وجود العله في صوره النقض على اربعه مذاهب
احدها انه يمكن المعترض مطلقا لان المنع انما يتقرر بالدلاله وثانيها انه لا يمكن مطلقا لانه يلزم ان يكون المعترض مستدلا وثالثها
يمكن المعترض في الحكم العقلي لانه يقدح فيه فيحصل فائده ولا يمكن في الحكم الشرعي لان التمكين فيه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال
ولا يجدي نفعا لانه بعد بيان المعترض وجود العله في صوره النقض يقول المستدل يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او انتفا
شرط فيجب العمل عليه جمعا بين الدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا يبطل العليه بخلاف الحكم العقلي فانه لا يمشي فيه ذلك
ورابعها يمكن ما لم يكن للمعترض طريق اخر اولى بالقدح من النقض تحقيقا لفائده المناظره وان كان له طريق اولى فلا يمكن ويرد
اهل المناظره لو استدل المستدل على وجود العله في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض العله فمنع المستدل
وجود العله في محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك لانه موجود في محل النقض والعله غير موجوده فيه على زعمك لم يسمع
لان المعترض انتقل من نقض العله الى نقض دليل العله مثاله قول الحنفي في مسئله تبييت النيه اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل
الوفاق واستدل على وجود الصوم بانه امساك مع النيه وهو موجود في محل النزاع فيقول المعترض ينتقض العله بما
اذا نوى بعد الزوال فيقول المستدل لا نسلم وجود العله فيما اذا نوى بعد الزوال فيقول المعترض ينتقض دليلك الذي
استدللت به على وجود العله في محل التعليل ثم قال المصنف وفيه نظر لان المعترض في معرض القدح في العله فتاره يقدح
فيها وتاره يقدح في دليلها والانتقال من القدح في العله الى القدح في دليلها جائز والانتقال الذي يكون جائزا هو
الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال وليكن العامل بعدم السماع اي خلاف ما اقر المعترض به اولا فان نقض العله بدون نظر
وجود الوصف في النقض لا يتصور ونقض دليل العله لا يتصور الا عند عدم الوصف في صوره النقض وفيه نظر فان المعترض
انما ينقض دليل العله بعدم وجود الوصف في صوره النقض على زعم المستدل فلا يلزمه خلاف ما اقر به اولا اما اذا قال
المعترض ابتدا يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليل علتك لانك ان اعتقدت وجود العله في محل النقض انتقض علتك
وان اعتقدت عدم العله في محل النقض انتقض دليلك كان متجها مسموعا واذا منع المستدل الحكم في محل النقض فقد اختلفوا
في تمكين المعترض من الدلاله على تخلف الحكم في صوره النقض على ثلثه مذاهب احدها انه يمكن مطلقا وثانيها انه لا يمكن مطلقا
وثالثها يمكن ما لم يكن للمعترض طريق اولى بالقدح من النقض ودلايل المذاهب الثلثه ما مر مثاله قول الشافعي في
مسئله البيع الصحيح بيع فلا يخير كالبيع الاسير فيقول المعترض ينتقض بالبيع المجنونه فيقول المستدل
لا نسلم جواز اخبار البيع المجنونه وقد اختلفوا في وجوب احتراز المستدل في دليله عن النقض على ثلثه مذاهب اولها المختار
انه لا يجب الاحتراز عن النقض وثانيها انه يجب الاحتراز مطلقا لقربه من الضبط وثالثها يجب الاحتراز الا اذا كان النقض مما ورد
بطريق الاستثنا فانه لا يجب الاحتراز واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول انه سئل المستدل عن الدليل
المعرف للحكم وانتفا المعارض ليس من اجزاء الدليل فلا يجب عليه ذكره الثاني ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر فعدم
ورود النقض وان احترز المستدل عنه لفظا بالاتفاق وقيل وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ان انتفا المعارض ليس جزاء
من الدليل لان المراد من الدليل ما يلزم من العلم به العلم او الظن بالمدلول ولا يحصل العلم او

[illegible]

او الظن بالمدلول الا بعد التعرض لانتفا المعارض ولا نسلم ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر تم الدليل بدون التعرض
لانتفا المعارض فانه ما لم يذكر المستدل انتفا النقض ولم يقم الدليل عليه لم يتم الدليل وهذا الظن ضعيف لان
الظن بالمدلول حاصل بدون التعرض لانتفا المعارض حتى يتم الدليل واذا لم يكن دفع النقض بمنع وجود العله في محل النقض
وبمنع تخلف الحكم عنها فيه فجواب النقض ببيان وجود معارض في محل النقض اقتضى ذلك المعارض نقيض الحكم في محل
النقض او خلاف الحكم فيه لمصلحه اولى بفوت تلك المصلحه لولا الاستثنا كما في مسئلة العرايا اذا نقض علة الطعم
في الربويات فان وجود المعارض وهو الدليل الخاص اقتضى نقيض حكم الربويات فيها لاجل مصلحه خاصه وكمسئله ضرب
الديه على العاقله اذا نقض علة البراءه الموجبه لعدم المواخذه فان المصلحه الخاصه بضرب الديه على العاقله
اقتضى خلاف حكم الجنايات فيها او لدفع مفسده كحل الميته للمضطر اذا نقض علة ان النجاسه محرمه فان
مفسده الهلاك اعظم من مفسده تناول النجاسه هذا اذا كانت العله مستنبطه اما اذا كان التعليل بنص ظاهر
عام حكم بتخصيصه اذا انتقضت العله ويقدر مانع في صوره النقض ان لم يعرف المانع كما تقدم
الاعتراض الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض ش هو نقض المعنى يعني نقض الكلمه
المقصوده والكلام فيه كالكلام في النقض فلا حاجه الى اعادته ص المعارضه في الاصل بمعنى اخر اما مستقل
كمعارضه الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضه القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو
لم يكن مقبوله لم يمتنع التحكم لان المدعى عليه ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال من وصف المعارضه فان رجح بالتوسعه
منع الدلاله ولو سلم عورض بان الاصل انتفا الاحكام وباعتبارهما معا وايضا فلم يزل الصحابه كانت تجمع
وتفرق قالوا استقلاله بالمناسبه يستلزم التعدد قلنا يحكم باطلاقه لو اعطى فرسا عالما ش الاعتراض
الخامس عشر المعارضه في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل وهو اما مستقل بالتعليل مثل ما اذا علل المستدل
~~وهو اما مستقل بالتعليل مثل ما اذا علل المستدل~~ الحكم بمعنى وابدته بطريق وابدى المعارض معنى اخر في الاصل
واستقل بطريقه كمعارضه من علل حرمه الربوا في البر بالطعم بالقوت او بالكيل واما غير مستقل بالتعليل مثل ما اذا
علل الحكم المستدل بمعنى وابدته بطريق وابدى المعارض معنى اخر في الاصل وابين كونه جزء العله في الاصل كمعارضه
من علل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وحده كون وصف الجارح جزء من العله في الاصل واختلف
في قبول القسم الثاني واختار المصنف قبوله واحتج عليه بوجهين الاول لو لم يكن المعارضه بالقسم الثاني مقبوله لزم ان لا يمتنع
الحكم والثاني باطل بيان الملازمه ان دليل المستدل دل على عليه الوصف المدعى عليته بالاستقلال ودليل المعارض على عليته
بالجزئيه فلو لم يقبل المعارضه لزم التحكم لان الوصف المدعى عليته ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال فيما يجوز ان يكون عليه
مستقله جاز ان يكون جزء عله فالقول بكونه عله مستقله تحكم فعلى هذا قول المصنف من وصف المعارضه بعد قوله لان
المدعى عليه ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال زائد لا فائده فيه وفي بعض الشروح بيان الملازمه بوجه اخر وهو ان الدليل
دال على عليه كل واحد من الوصفين اعني وصف المستدل ووصف المعارضه سواء كان كل واحد مستقلا كالطعم والقوت او غير
مستقل كالقتل العمد العدوان اذا علل الشافعي عليه وزاد عليه الحنفي بالجارح حتى يكون المجموع عله فانه اذا لم يقبل وجعل احد
الوصفين عله لزم ترجيح احد الجائزين على الاخر من غير مرجح وهو تحكم قال وعباره المصنف اعني الدليل وبيان الملازمه وافق
عقلا له في العموم لا التمسك فان قوله ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال الزم ان لا يقبل المعارضه لانه حينئذ لا
يكون اثبات عليه جزء المدعى عليه مفيدا للمعترض لانه لو ثبت عليه جزء المدعى عليه يلزم الحكم في الفرع ضروره وجود
الجزء الذي هو العله المستقله على زعم المعترض فيه فلا يكون المعارضه مفيده بها ما ظهر لي فان رجح المستدل الاستقلال
وصفه على جزئيته بالتوسعه في الاحكام فانه اذا كان مستقلا ووجد في الفرع كالقتل العمد العدوان في القتل بالمثقل
ثبت الحكم في الفرع فتوسع الحكم في الاصل والفرع فيكون اكثر فائده فيكون ارجح بخلاف ما اذا كان جزء عله والعله مجموع
~~القتل العمد~~ فانه لم يلزم من وجوده في الفرع ثبوت الحكم فيه كالقتل العمد العدوان اذا كان جزء عله والعله مجموع القتل
العمد العدوان مع قيد كونه بالجارح فانه حينئذ لم يلزم من وجود القتل العمد العدوان في القتل بالمثقل وجوب القصاص
فيه وللمعترض ان يمنع دلاله الاستقلال على التوسعه ولو سلم دلاله الاستقلال على التوسعه عورض برجحان الجزئيه

بوجهين الاول ان الحرية توجب نفي الحكم في الفرع وانتفاء الاحكام موافق للاصل وما يوافق الاصل ارجح الثاني ان الحرية
توجب اعتبار وصف المستدل واعتبار وصف المعارض واعتبار الوصفين اولى من اهمال احدهما الثاني انه يثبت ان مباحث
الصحابة كانت جمعا وفرقا وهو دليل على قبول المعارضة بكون الفرعي علة غير مستقلة بالعلية بل يكون جزء علة
اما الاول فبالنقل عنهم واما الثاني فلان الفرق انما يتحقق بكون ما جعل المستدل علة جزء علة والاخرون من قبول هذه
المعارضة يلزم استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعارض بالعلية واستقلالهما بالعلية يلزم تعدد العلة
المستقلة وهو باطل اجاب بانه لو لم يقبل لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين واسناد الحكم الى احد الوصفين
دون الاخر مع الدلالة على علية كل منهما تحكم باطل حاجا للواعظ قريبا عالما فان اسناد الاعطا الى القرب والعلم تحكم يجب
ان يسند الحكم الى مجموعهما فالقول لا يوجب الاستقلال لجواز الاسناد الى المجموع حينئذ هف وقيل ومن بيان نفي
الوصف عن الفرع بالمعارضة ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لا ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفا بما
صرح والمختار لا احتياج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او قصد المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل
اصله ش اختلفوا في وجوب بيان نفي وصف المعارضة عن الفرع على المعترض على ثلثة مذاهب اولها انه يجب مطلقا
وثانيها انه لا يجب مطلقا وثالثها المختار عند المصنف ان المعترض ان صرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع لزمه الوفا به
والا فلا واحتج عليه بان المعترض اذا لم يصرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع فقد اتى بما لم ينتهض معه دليل
المستدل فلا يلزمه التصريح بنفي وصف المعارضة في الفرع وان صرح به لزمه الوفا بما صرح وان اندفع دليل المستدل
دون نفي الوصف عن الفرع لانه التزم بذكره بعد ثبت فلزمه الوفا به واختلفوا في احتياج وصف المعارضة في الاصل يشهد
له بالاعتبار والمختار انه لا احتياج الى اصل يشهد له بالاعتبار لان حاصل سوال المعارضة نفي حكم الفرع لعدم العلة
كنفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل لعدم العلة التي هي القتل العمد العدوان بالجارح او قصد المستدل عن التعليل بما جعله
علة وهذان لا احتياج لهما الى اصل وايضا فاصل المستدل هو اصله لانه كما يشهد باعتبار وصف المستدل يشهد باعتبار
وصفه ص وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتا او الشبه لا بالسبر بالمناسبة
او الخفاء او عدم الانضباط او منع ظهوره وانضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على المختار بجامع القتل
فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد او بيان كونه ملغى او بيان استقلال ما عداه
في صورة بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في
معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان عن متعرض للتعميم ش وجواب المستدل عن المعارضة اما بمنع وجود
وصف المعارضة في الاصل واما بمطالبة المستدل المعترض بتاثير وصف المعارضة اما اذا اثبت عليته بالسبر لم يمكن
المعترض بتاثير وصف المعارضة ان كان المعترض اثبت عليته بالمناسبة او بالشبه واما بخفاء وصف المعارضة واما بعدم
المستدل من المطالبة بتاثيره فان السبر كاف في الدلالة على العلية بدون التاثير واما بخفاء وصف وعدم المعارض
انضباطه واما بمنع ظهوره واما بمنع انضباطه واما ببيان ان وصف المعارضة عدم معارض في الفرع فيعترض المعترض
في الفرع لا يكون علة مستقلة ولا جزء علة مثال ذلك قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل
بالطواعية فان القتل وحده لا يكون علة مستقلة بل القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية ليست جزء علة بل هو
عدم معارض موجود في الفرع لان الطواعية عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض وجوب
القصاص فيكون الاكراه معارضا في الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض الحكم فيكون عدمه
الاكراه عدم معارض في الفرع ولا يكون جزء علة بل يكون وصفا طرديا واما ببيان المستدل كون وصف المعارضة ملغى لا مدخل
له في العلية واما ببيان استقلال الوصف الذي عينه في صورة بظاهر او اجماع مثل ما اذا علل المستدل حرمة الربوا بالطعم
فيعارض المعترض بالكيل فيبين المستدل استقلال الطعم بظاهر قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام ومثل ما اذا علل المستدل
اباحة القتل بتبديل الدين فيعارض المعترض بتبديل الايمان بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال تبديل الدين بظاهر قوله عليه
السلام من بدل دينه فاقتلوه وليس على المستدل ~~استقلال تبديل الدين~~ عند بيان استقلال ما عداه وصف المعارضة المتعرض
للتعميم

اي التعرض لثبوت الحكم في جميع صور وجود الوصف فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب ولو في صورة يكفي في الدلالة على العلية
فلم يحتج الى التعرض للتعميم حم

للتعميم لقوله غير متعرض حال عن المستدل والعامل فيه قوله او بيان ص ولا يكفي اثبات الحكم في صورة
دونه لجواز علة اخرى وكذلك لو ابدى امرا اخر يخلف ما الغى فيسمى الالغا ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها
مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ
للنظر فيكون احرى فيلغيها بالماذون له في القتال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد
بصلاحيته وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغا لضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في
الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين ش ولا يكفي في بيان استقلال
وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارضة لجواز ان يكون الحكم لعلة اخرى غير وصف المستدل
فلا يظهر استقلاله ولاجل جواز كون الحكم لعلة اخرى لو ابدى المعترض امرا اخر يخلف ما الغى اي يقوم مقام
الوصف الذي الغاه المستدل في ثبوت الحكم دونه فسد الالغا ويسمى فساد الالغا بالوجه الذي يكون تعدد الوضع
لتعدد اصل العلة فان المعترض اثبت علية وصف المعارضة اولا ولما الغاه المستدل اثبت علية وصف
اخر مثال ذلك في مسئلة امان العبد لنا انه امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على امان الحر لان الاسلام
والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيصح تعليل صحة الامان بهما فيعترض المعترض بالحرية فان الحرية
مظنة الفراغ للنظر في المصالح فيكون الحر اكمل حالا من العبد في النظر في المصالح فيكون للحرية مدخل في صحة
الامان فيلغي المستدل الحرية بالعبد الماذون له في القتال فانه يصح امانه مع انتفاء الحرية فيقول المعترض
خلف الاذن الحرية اي اقيم الاذن في القتال مقام الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر او لان
الاذن مظنة لعلم السيد بصلاحية العبد لاعطا الامان وجواب فساد الالغا الالغا الى ان يقف احدهما ليس
اعني المستدل والمعترض بان يثبت المعترض وصفا لم يتمكن المستدل من الغائه او يلغي المستدل وصف المعترض في صورة
فيها ما يقوم مقامه ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فلا يفيد بيان الالغا لضعف المظنة
في صورة لان ضعف المظنة في صورة لا يخل بالعلية مثل اذا قيس المرتد على الحربي في اباحة القتل بجامع الردة
فيعترض المعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغي المستدل الرجولية بالمقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة
مع اباحة قتله ص والاكثر رجحان المعين لكونه متعديا لاحتمال الجزئية فيحق التحكم والصحيح جواز تعدد الاصول
لقوة الظن ثم في جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجمع في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قولان
ش ولو بين المستدل رجحان الوصف الذي عينه على وصف المعارضة بجهة من الجهات المرجحة او بين كونه متعديا لا يكفي في
بيان استقلال وصفه لان رجحان الوصف لا يفيد ~~الاستقلال اذ المتعدي لا يلزم ان يكون راجحا على القاصر لان المتعدي~~
~~ان كان راجحا من جهة اتساع الحكم~~ لا يبعد ان يرجح بعض اجزاء العلة على بعض كما في القتل العمد العدوان
فان القتل اقوى من الاخيرين ولان تعدية الوصف لا تفيد الاستقلال اذ المتعدي لا يلزم ان يكون راجحا على
القاصر لان المتعدي ان كان راجحا من جهة اتساع الحكم فالقاصر راجح من جهة موافقة الاصل ولو سلم رجحان
المتعدي لا يلزم ان يكون مستقلا لاحتمال ان يكون القاصر جزءا واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل علة
مستقلة تحكما باطلا واختلفوا في جواز تعدد اصول المستدل والصحيح انه يجوز ان يتعدد لان تعدد الاصول
يقوي الظن بكون وصف المستدل علة ثم المجوزون اختلفوا في جواز اقتصار المعترض في المعارضة في الاصل على اصل
واحد اذا كان اصول وصف المستدل متعددة فمنهم من جوز الاقتصار لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول

فاذا فرق المعترض بين الفرع واصل من الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من منع بناء على انه اذا
عارضه المعترض في اصل واحد بقي قياس المستدل صحيحا في الاصل الذي لم تعارضه وعلى تقدير وجوب المعارضة في جميع الاصول
فقد اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد في جواب المعارضة فمنهم من جوزه لانه تحصل مقصود المستدل به ومنهم من
لم يجوزه لان المستدل التزم صحة القياس على كل الاصول فاذا عورض الجميع يجب الجواب عن الجميع ص التركيب تقدم س
الاعتراض السادس عشر سؤال التركيب وهو الوارد على القياس المركب وقد تقدم السؤال والجواب في شروط حكم الاصل فلا حاجة الى اعادته
ص التعديه ويمثلها في اجبار البكر البالغة بكونها بكرا اجبارها كالبكر الصغيرة معارض بالصغر وتعديته الى البكر
الصغيرة يرجع بها الى المعارضة في الاصل س الاعتراض السابع عشر التعدية وهي ان يعارض المستدل بوصف اخر
متعد الى فرع اخر مختلف فيه ايضا مثال التعدية قول الشافعي اجبر البكر البالغة بكونها بكرا اجبارها قياسا على
البكر الصغيرة فيعارض المعترض بالصغر ويقول البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر يتعدى الى الثيب الصغيرة
والمعترض يرجع بهذا الاعتراض الى المعارضة في الاصل فجوابه جواب المعارضة ولا اثر لزيادة التسوية في التعدية ص
منع وجوده في الفرع مثل امان صدر من اهله كالماذون فيمنع الاهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالاهلية وجواب
منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر س الاعتراض الثامن عشر
منع وجود الوصف الذي جعله المستدل علة في الفرع مثاله قول الشافعي في امان العبد الغير الماذون امان صدر من اهله
فيصح قياسا على امان العبد الماذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع اعني في العبد الغير الماذون وجواب هذا الاعتراض
ببيان وجود ما عناه المستدل بالاهلية في الفرع وجواب منع وجود الوصف المدعى علة في الاصل فانه ايضا ببيان وجود
الوصف في الاصل وقد اختلفوا في منع السائل اي المعترض من تقرير نفي الوصف عن الفرع والصحيح ان السائل يمنع من تقريره
لان المعترض مانع وتقرير النفي يوهم الاثبات والمانع يمنع من الاثبات بخلاف المستدل فانه مدع لوجود الوصف في الفرع فعليه
اثباته لئلا ينتشر الكلام ص المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله
لئلا تختل فائدة المناظرة فالوا فيه قلب التناظر ورد بان القصد الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول
الترجيح ايضا وترجح فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه
من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه منه س الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع بدليل يقتضي نقيض
الحكم المدعى عليه على وجه يكون مستندا الى طريق من طرق اثبات العلة واختلفوا في قبول هذا الاعتراض والمختار قبوله لان
فائدة المناظرة ردما ذهب اليه المستدل فلو لم يقبل لاختلت فائدة المناظرة والمانعون من القبول قالوا لا يقبل لان فيه قلب
التناظر بصيرورة المعترض مستدلا واجاب بان المقصود من المعارضة هدم ما بناه المستدل وهو حاصل ولا يحتاج الى
المعترض في سلوك طريق الهدم وجوابه هذا الاعتراض على المستدل ابتداء لان المعترض مستدل اكان فيرد عليه
ما يرد على المستدل واختلفوا في قبول ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض والمختار عند المصنف قبول ترجيح فانه بالترجيح
يتعين العمل بما ذكره المستدل وهو المقصود وقد اختلفوا في انه هل يجب على المستدل الايماء الى الترجيح عند الاستدلال ام لا والمختار
انه لا يجب لان الترجيح خارج عن الدليل فان قبل الترجيح ليس بخارج من الدليل لان العمل بالدليل يتوقف على الترجيح فلو كان خارجا
لم يتوقف العمل بالدليل عليه اجيب بان توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح
فيبقى الدليل معمولا به لان الترجيح من اجزاء الدليل ولكان لو توقف العمل بالدليل على الترجيح انما هو لاجل ورود المعارضة
لا لان الترجيح جزء من الدليل ص الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين والمهما على قول س
الاعتراض العشرون الفرق وهو جعل امر مخصوص بالاصل علة للحكم او جعل امر مخصوص بالفرع مانعا من الحكم والاول
معارضة في الاصل والثاني معارضة في الفرع فلهذا قال الفرق راجع الى احدى المعارضتين اعني المعارضة في الاصل
او المعارضة في الفرع وجواب كل من المعارضتين قد سبق وقيل الفرق راجع الى المعارضتين معا والى هذا اشار بقوله
والمهما على قول ص اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة وفي الاصل
فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط في الفرع الشهادة
الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب
المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كالو

فان اصله المغري للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته
وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصلي التسبب فانه اختلاف فرع واصل كما يقاس الارث في طلاق المريض على حرمان القاتل
في منع الارث ولا اعتداد بالتفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما الغي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لم يلغ من
الغاء العالم الى الحريص س الاعتراض الحادي والعشرون اختلاف الضابط في الاصل والفرع بان يكون الحكم
في الاصل والفرع متحدة والوصف الضابط للحكمة في الاصل مغايرا للوصف الضابط للحكمة في الفرع مثاله ما اذا قيس وجوب
القصاص في الشهادة على وجوب القصاص على المكره فان الشاهد متسبب الى القتل بالشهادة كما تسبب المكره الى القتل
بالاكراه فيقول المعترض الوصف الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي بين الاصل والفرع
في الضابط وجواب هذا الاعتراض بان الجامع بين الاصل والفرع هو التسبب الى القتل المشترك بين الشهادة
والاكراه والتسبب الى القتل مضبوط عرفا او بان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح
كما لو كان اصل القياس المغري للحيوان بان يقيس الشاهد على المغري للحيوان بجامع تسببهما الى القتل فان افضاء
التسبب الى المقصود في الفرع ههنا ارجح من افضائه الى المقصود في الاصل فان انبعاث الاولياء على القتل بسبب
الشهادة طلبا للتشفي ارجح من انبعاث الحيوان بالاغراء لان الحيوان فيه نفرة من الانسان مانعة من الانبعاث وايضا
عدم علم الحيوان بجواز القتل وعدمه يمنعه عن الانبعاث واذا كان التسبب في الفرع مثل التسبب في الاصل او راجحا فلا
يضر اختلاف اصلي التسبب اعني الشهادة والاكراه فان اختلاف اصلي التسبب اختلاف اصل وفرع فانه قيس اصل التسبب
في الفرع الذي هو الشهادة على اصل التسبب في الاصل الذي هو الاكراه والجامع كون كل منهما سببا للقتل واختلاف الاصل والفرع
لا يلزم قادحا في القياس وذلك كما يقاس ارث المبتوتة في مرض الموت على حرمان القاتل عن الارث لاشتمالهما على ارتكاب
امر محرم فيهما جعل القتل موجبا لنقيض المقصود وجعل الطلاق ايضا لنقيض المقصود فاختلاف الشهادة والاكراه كاختلاف
الطلاق والقتل ولا يفيد في الجواب ان يقول المستدل التفاوت في ضابط الاصل وضابط الفرع ملغى مراعاة لحفظ
النفس الضروري كما الغي التفاوت بين قطع الانملة المودي الى الهلاك وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند
افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وانما لا يعتد بقول المستدل هذا لان الغاء التفاوت في صورة لا يوجب الغاءه
في جميع الصور الاترى ان الغاء التفاوت في العالم والجاهل في وجوب القصاص لا يوجب الغاء التفاوت بين العبد والحر في وجوب
القصاص ص اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية اولج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني
فيعارض حكمه في الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع وحاصله معارضة
وجوابه بحذف خصوص الاصل س الاعتراض الثاني والعشرون اختلاف جنس المصلحة بان يكون المصلحة
المقصودة في الفرع غير المصلحة المقصودة في الاصل كقول الشافعية في ايجاب الحد على اللائط اولج اللائط فرجا في فرج
مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقول المعترض حكمة الفرع صيانة النفس عن رذيلة اللواط وحكمة الاصل دفع محذور
اختلاط الانساب المفضي الى عدم تعهد الاولاد فقد يتفاوتان في نظر الشرع فانه يجوز ان يعتبر الشارع الثاني دون الاول
وحاصل الاعتراض معارضة في الاصل فان المستدل جعل علة الحكم الوصف الموجود في الاصل والفرع والمعترض جعل العلة الوصف
المشتمل على حكمة مخصوصة بالاصل وجوابه جواب المعارضة بان يحذف المخصوص بالاصل عن الاعتبار ص مخالفة حكم
الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لا في الحكم
س الاعتراض الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل مثل قياس البيع على النكاح في الصحة وعكسه اي قياس
النكاح على البيع فيقول المعترض حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ولا يتحقق القياس مع مخالفة الحكمين لان القياس عبارة عن
تعدية حكم الاصل الى الفرع وجواب هذا الاعتراض ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي هو اختلافه شرط
في القياس فان حكم الاصل والفرع ولا بد من اختلافهما في القياس والعلة الاختلاف في نفس الحكم ولا في القياس الذي هو الجامع
ص القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون
فيه قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف وبعرفة الثاني عضو وضوء فلا يتقى فيه
باقل ما ينطلق عليه فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي
فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم واكثر انه نوع معارضة
اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول س

الاعتراض الرابع والعشرون القلب وهو تعليق نقيض الحكم المذكور او لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاقا بالاصل
المذكور وقسم المصنف القلب الى ثلثه اقسام قلب ذكره المعترض لتصحيح مذهبه وقلب ذكره لابطال مذهب المستدل صريحا
وقلب ذكره لابطال مذهبه بالالتزام مثال الاول قول الحنفي ان الصوم شرط في الاعتكاف الاعتكاف لبث فلا يكون
بنفسه قربة قياسا على الوقوف بعرفة فلا بد من انضمام عبادة اخرى اليه ليصير قربة فيقول ان في الاعتكاف
لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم قياسا على الوقوف بعرفة فقد صحح المعترض بهذا القلب مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم مثال
الثاني قول الحنفي مسح الرأس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يطلق عليه اسم المسح قياسا على الرأس من اعضاء الوضوء
واذا بطل الاقل ثبت الربع والاقل باطل باتفاق الخصمين فيقول الشافعي الرأس عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كغيره من اعضاء
الوضوء فان المعترض بهذا القلب ابطل مذهب المستدل صريحا مثال الثالث قول الحنفي في صحة بيع الغائب بيع الغائب عقد معاوضة
فيصح مع الجهل بالعوض قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية قياسا على النكاح
واشتراط الخيار لازم لصحة بيع الغائب واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فان المعترض بهذا القلب ابطل مذهب المستدل بالالتزام
لا بالصريح فانه ابطل لازم مذهبه فلزم من ابطال لازم مذهبه ابطال مذهبه والحق ان القلب نوع معارضة فانه يوجب
نقيض الحكم المدعى الا انه وجب فيه ان يكون الاصل والجامع والفرع ما جعله المستدل اصلا وفرعا وجامعا فكان اولى
بالقبول من المعارضة التي لا يكون كذلك لان الاشتراك في الاصل والجامع والفرع ابلغ في المناقضة مما لم يكن كذلك لانه يمنع المستدل
من ترجيح اصله وجامعه على اصل القلب وجامعه للاتحاد بخلاف غيره من المعارضة وللقلب اقسام اخر غير ما ذكره المصنف
منها قلب الدعوى مع اضمار الدليل كما يقال كل موجود مرئي فيقول القائل المعترض كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا والوجود المذكور
في الاول دليل الرؤية عند القائل الاول وكونه ليس في جهة في الثاني دليل امتناع الرؤية عند القائل الثاني وكل واحد من الدليلين
مضمر في الدعوى ومنها قلب الدعوى مع عدم اضمار الدليل مثل شكر المنعم واجب لذاته فيقول القائل شكر المنعم ليس بواجب لذاته
ومنها قلب الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الالحاق تحكيم الولد فيه تحكم بلا دليل فيقول المعترض [illegible]
تحكيم القايف فيه ايضا تحكم بلا دليل ومنها قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل دليلا عليه ولا يدل له مثل قول المستدل
الخال وارث من لا وارث له فيقلب المعترض ويقول انه يدل على ان الخال لا يرث بطريق ابلغ فان قوله لا وارث سلب عام فلا يكون
الخال وارثا وذلك كقول القائل الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له واعلم ان التعريف الذي ذكرناه
اولا للقلب لا يشمل هذه الاقسام بل يشمل الاقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف فقط ص القول بالموجب
وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثة الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فيرد فان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه الثاني ان يستنتج ابطال ما يتوهم
انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد فانه لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع
ووجود الشرائط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب كذلك لخفاء الماخذ بخلاف الثالث ان
يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا
المنع وقولهم فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول انه محل النزاع او مستلزم له وعن الثاني انه الماخذ وعن
بالموجب لانه يجب فقول المعترض لا يجوز تحريمه ويلزم مع الوجوب
لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب وحقيقته تسليم دليل المستدل
الثالث بان الحذف سايغ ش الاعتراض الخامس والعشرون القول بالموجب
مع بقاء النزاع وهو ثلثة اقسام الاول ان يستنتج المستدل من دليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم محل النزاع ولا يكون
كذلك مثل قول الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص قياسا على القتل بالحرق فيرد القول
بالموجب بان يقول المعترض بموجب هذا الدليل وهو ان القتل بالمثقل لا ينافي وجوب القصاص لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع
ولا يقتضيه بمحل النزاع اي لا يكون ملازما لمحل النزاع اذ لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين ثبوت احدهما ملازما للاخر الثاني ان يستنتج
المستدل من ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ولا يكون كذلك مثل قول الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيظن المستدل ان ماخذ عدم وجوب القصاص عند الخصم تفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
الوسيلة فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب الدليل وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ووجود المقتضي
عندك ايضا ولكن لا يلزم منه وجوب القصاص اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط وما هو ماخذ
ووجوب القصاص موقوف على هذه والصحيح ان المعترض مصدق في مذهبه بان ما ذهب اليه المستدل ليس ماخذ

المعترض

المعترض فانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه وقيل لا يصدق الا ان يظهر ماخذه لجواز ان يكون ما ذكره المستدل ماخذ
المعترض الا انه لا يعترف به للعناد واكثر القول بالموجب كذلك اي يكون من باب غلط الماخذ لخفاء الماخذ فان مدرك حكم المجتهد
قل ما يتضح بخلاف محل الخلاف فان الحكم هو المختلف فيه فانه لا يخفى ولهذا يشترك العوام مع الخواص في معرفة الاحكام دون المدارك
الثالث ان يترك المستدل ذكر احدى المقدمتين ويسكت عن الصغرى واي كان الصغرى غير مشهورة مثل قول الشافعي في اشتراط النية
في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهي قوله الوضوء قربة فيرد المعترض
بان يقول بموجب الكبرى ولكن لا ينتج الكبرى وحدها ولو ذكر المستدل الصغرى لم يرد الا منع الصغرى بان يقول المعترض
لا نسلم ان الوضوء قربة وقول الاصوليين في القول بالموجب يلزم انقطاع المستدل والمعترض في القسم الثالث من القول بالموجب
بعيد لاختلاف مراد المستدل ومراد المعترض اذ مراد المستدل ان الصغرى وان كانت محذوفة لفظا فهي مذكورة تقديرا
والمجموع يفيد المطلوب ومراد المعترض ان المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد المطلوب وجواب القسم الاول
من القول بالموجب بان ما لزم من الدليل هو محل النزاع او مستلزم له وبيانه بالنقل المشهور مثل لو قال الشافعي لا يجوز قتل
المسلم بالذمي فيقول الحنفي بالموجب بان قتل المسلم بالذمي لا يجوز عندي لانه يجب فيقول المستدل ان المعنى لا يجوز تحريم قتل المسلم
بالذمي مستلزم لنفي الوجوب والجواب عن القسم الثاني من القول بالموجب ان ما ذكره هو الماخذ وبيانه اشتهاره بين النظار
والجواب عن القسم الثالث من القول بالموجب بان حذف الصغرى جائز والدليل مجموع الصغرى والكبرى لا الكبرى وحدها
ص والاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة
والنقض والمعارضة منع اهل سمرقند التعدد للخبط والمرتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمقدم فيتعين الاخير والمختار جوازه
لان التسليم تقديري فليرتب والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع
لبنائه عليها وقدم البعض النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها ش
الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في اصول القياس اما الاصل او الفرع
او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كانت الاعتراضات من جنس واحد فقد اتفق اهل المناظرة
على جواز تعددها اي على جواز ايرادها معا اذ لا يلزم منه تناقض ولا انتقال من سؤال الى اخر وان كانت الاعتراضات
من اجناس مختلفة فمنع اهل سمرقند جواز التعدد فيها سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لان التعدد يؤدي الى الخبط لاختلاط منع
بمنع وتردد من سؤال الى اخر واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط والمرتبة منع اكثر اهل المناظرة التعدد
فيها دون غير المرتبة لان تعدد المرتبة تسليم للمقدم لان المعترض اذا طالب بتاثير الوصف بعد ان منع وجود الوصف
فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو المقدم لانه لو اصر على منع وجود الوصف لما طالب بتاثير الوصف لان ما
لا وجود له محال فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير يعني الاخر للورود فقط فالبعض للمقدم يكون ضايعا واختار المصنف
جواز التعدد في المرتبة لان تسليم المقدم تسليم تقديري اذ معناه لو سلم المستدل وجود الوصف فلا نسلم تاثيره والتسليم
التقديري لا ينافي المنع بخلاف التسليم تحقيقا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع واذا جاز التعدد في المرتبة فليرتب
الاعتراضات والا اي وان لم يرتب الاعتراضات كان منعا بعد التسليم لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده والاعتراضات
بعضها مقدم طبعا فليقدم وضعا فما يتعلق بالاصل من الاعتراضات تقدم على ما يتعلق بالعلة لان العلة مستنبطة من حكم الاصل
ثم ما يتعلق بالفرع لان الفرع يتوقف على العلة وتقدم النقض على المعارضة لان النقض يورد لابطال العلة والمعارضة
تورد لاستقلالها فالعلة متقدمة على استقلالها والاستفسار مقدم على الكل لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف
ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر في فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع
لانه اخص من فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم على النظر في الاخص ثم ما يتعلق بالاصل على الترتيب الذي ذكر
ص الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل
وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان ثبت بغير السنة والمختار انه دليل [illegible] عليه واستصحاب
وشرع من قبلنا ش لما كان الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للاحكام ذكره بعد الفراغ عن الادلة الاربعة والاستدلال
في اللغة طلب الدليل وفي الاصطلاح يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او قياسا او غيره ويطلق على معنى
خاص هو المقصود ههنا فقيل في تعريفه هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا

وقيل هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا علة فيدخل الاستدلال بالمعنى الثاني من الفارق وهو القياس
في معنى الاصل والتلازم اي قياس الدلالة لان قياس الدلالة الاستدلال من وجود احد المتلازمين
على وجود الاخر واختلفوا في نحو وجد السبب معناه فوجد المسبب او وجد المانع فينتفي الحكم او فقد
الشرط فينتفي الحكم فقيل ليس بدليل بل هو دعوى دليل لان قولنا وجد السبب معناه وجد الدليل
وهو دعوى وجود الدليل وقيل دليل لان الدليل ما يلزم منه الحكم قطعا او ظنا وهذا كذلك وعلى تقدير
كونه دليلا اختلفوا فقيل انه استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
وقيل ان ثبت السبب او المانع او فقد الشرط بغير العلة اعني النص والاجماع والقياس فاستدلال وان ثبت
باحدها لا يكون استدلالا بناء على انه لو ثبت باحدها ان الحكم اللازم ثابتا بالنص او الاجماع او القياس وهو باطل
فان النص او الاجماع او القياس دليل احدى مقدمتي الاستدلال لا نفسه وقيل الاستدلال اربعة انواع
القول المولف الموجب لقول اخر اقترانيا كان او استثنائيا وبقي الحكم لبقي المدارك وقولهم وجد السبب والمانع او فقد
الشرط والاستصحاب ولم يعد شرع من قبلنا والمختار عند المصنف ان الاستدلال ثلاثة اقسام تلازم بين حكمين
من غير تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من قبلنا ص الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت
ونفي او نفي وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا
وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كان طردا
وعكسا كوجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث
طردا وعكسا فان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا الاول في الاحكام من صح طلاقه
صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت احد الامرين فيلزم الاخر للزوم المؤثر ويكون اسقا
وثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر ويكون انتقالا الى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت
بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر الثالث ما يكون مباحا لا يكون حراما
الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر ان يثبت التنافي بينهما او بين لوازمهما ش الاول من اقسام
الاستدلال وهو على اربعة اقسام لان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتين او نفيين او الاول ثبوت والاخر نفيا
او الاول نفي والاخر ثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان التلازم بينهما من الجانبين كالجسم
والتاليف فان وجود كل منهما يستلزم وجود الاخر جرى فيهما اي في المتلازمين الاولان اي التلازم من ثبوتين والتلازم
بين نفيين طردا وعكسا اي يلزم من وجود كل واحد من الجسم والتاليف وجود الاخر ويلزم من نفي كل واحد منهما نفي الاخر وان
كان المتلازمان طردا فقط اي يلزم من وجود الاول وجود الثاني من غير عكس كالجسم والحدوث فان وجود الجسم يستلزم
الحدوث من غير عكس جرى فيهما التلازم بين ثبوتين طردا فقط اي يلزم من وجود الجسم وجود الحدوث من غير عكس والتلازم
بين نفيين عكسا فقط اي يلزم من نفي الحدوث نفي الجسم من غير عكس واما المتنافيان طردا وعكسا اي بينهما منافاة وجودا
وعدما وهي المنفصلة الحقيقية كالحدوث ووجوب البقاء فانه بينهما منافاة وجودا وعدما جرى فيهما الاخيران
اي التلازم بين ثبوت ونفي والتلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الاخر ومن نفي كل منهما ثبوت
الاخر وان كان المتنافيان متنافيين اثباتا فقط اي يكون بينهما منع الجمع كالتاليف والقدم فانه بينهما منافاة وجودا لا
عدما جرى فيهما الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا اي ثبوت كل من التاليف والقدم يلزمه نفي الاخر
وان كان المتنافيان متنافيين نفيا فقط اي يكون بينهما منع الخلو كالاساس والخلل فانه بينهما منافاة عدما لا وجودا
جرى فيهما الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من نفي كل منهما ثبوت الاخر ثم ذكر المصنف امثلة
الاقسام الاربعة من التلازم في الاحكام مثال الاول اي التلازم بين ثبوتين من صح طلاقه صح ظهاره وثبت التلازم

بينهما بالطرد اي بان يسلم صحة الطلاق صحة الظهار ويقوى التلازم بينهما بالعكس فان العكس وان لم يكن دليلا
على سبيل الاستقلال لكن يكون مقويا للدليل ويقرر التلازم بان الصحتين اثران لمؤثر واحد فيلزم من ثبوت احد
الامرين ثبوت الاخر لان ثبوت المؤثر لازم لثبوت احدهما وثبوت الاخر لازم من ثبوت مؤثره ويقرر انتفاء ثبوت المؤثر
بان يقال المؤثر في صحة الطلاق ثابت فيثبت صحة الظهار لانها اثره ولا يعين المؤثر والا لكان انتقالا من الاستدلال
الى قياس العلة وهو ليس باستدلال بالاتفاق ومثال الثاني اي التلازم بين نفيين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت
هذا التلازم بالطرد ويقوى بالعكس كما تقدم ويقرر ايضا بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر فانه يلزم من انتفاء احد
الاثرين انتفاء المؤثر ويلزم من انتفاء المؤثر انتفاء الاثر الاخر مثال الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي ما يكون مباحا لا يكون
حراما ومثال الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي بين الحرام
او المباح او بثبوت التنافي بين لوازمهما فان التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي بين الملزومات ص ويرد على
الجميع منع الحكمين او منع احدهما ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ويختص بسوال مثل قولهم في قصاص الايدي
باليد احد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية ويقرر بان الدية احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة
ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازمهما دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز ان يكون في الفرع باخرى لا يقتضي
الاخر وترجيحه باتساع المدارك فلا يلزم الاخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى وترجيحه باولوية الاتحاد لما فيه من العكس
فان قال الاصل عدم علة الاصل في الفرع قال والمتعدية اولى ش ويرد على جميع الاقسام التلازم منع
المقدمتين الشرطية والاستثنائية او منع احدى المقدمتين اما الشرطية او الاستثنائية ويرد ايضا على جميع اقسام التلازم
الاسولة التي ذكرناها في القياس الا الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد في التلازم لان الوصف الجامع لا يعين
في التلازم وما لا يعين لا يرد عليه شيء ويختص التلازم بسوال اخر غير ما ذكر في القياس وهو انه اذا كان الجامع بين الاصل والفرع
احد موجبي علة الاصل مثل قولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الجماعة باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهي وجوب
النفس فيجب القصاص على الجميع في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني وهو الدية على الجميع في الفرع ويقرر وجوب القصاص
على الجميع في الفرع بان الدية على الجميع احد موجبي العلة فيستلزم الموجب الاخر وهو وجوب القصاص على الجميع لان علة الموجبين
في الاصل ان كانت واحدة فواضح وجود وجوب القصاص على الجميع في الفرع اذ يلزم من احد موجبي العلة في الفرع وهو الدية على الجميع
وجود العلة في الفرع ومن وجود العلة في الفرع وجود الموجب الاخر فيه وهو وجوب القصاص على الجميع وان كانت العلة متعددة
فتلازم الحكمين اعني وجوب الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم في الاصل دليل تلازم علتيهما وعلى هذا يلزم من وجود الدية على
الجميع في الفرع وجود علتها فيه ومن وجود علتها في الفرع وجود علة الاخر فيه لتلازم العلتين ومن وجود علة الاخر فيه وجود
الاخر اعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع فيعترض المعترض بانه يجوز ان يكون وجوب الدية على الجميع في الفرع لعلة اخرى غير
العلة في الاصل وتلك العلة لا تقتضي الاخر اعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع لانه يجوز ان تكون علة الاصل تقتضي تلازم
الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم وعلة الفرع التي هي غير علة الاصل لا تقتضي تلازمهما ويرجح المعترض هذا السوال بعلة
باتساع المدارك فان وجوب الدية على الجميع في الفرع لعلة اخرى يوجب التعدد في مدارك الاصل والفرع واذا كان كذلك
لا يلزم من وجوب الدية على الجميع في الفرع وجوب الاخر اعني وجوب القصاص عليهم وجواب هذا السوال ان علة وجوب
الدية على الجميع في الفرع هي علة وجوبها في الاصل لا علة اخرى لان الاصل عدم علة اخرى ويرجح المستدل هذا الجواب بان
اتحاد العلة اولى من تعددها لان في اتحاد العلة من الطرد والعكس بخلاف تعدد العلة فانه لا يوجب العكس والتعليل بالعلة المطردة
المنعكسة متفق عليه بخلاف غير المنعكسة فان قال ان اتحاد العلة اولى فان قال المعترض ان الاصل عدم علة اخرى في الفرع
ان الاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل بما صدق الاصلي اولى من الاخر قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرناه اولى لان
الاصل الذي ذكرنا يوجب ان يكون علة الاصل متعدية والاصل الذي ذكره يوجب ان تكون علة الاصل قاصرة والعلة
المتعدية اولى من القاصرة لان القاصرة اختلف في صحة التعليل بها ص الاستصحاب الاكثر كالمزني
والصيرفي والغزالي على صحته والاكثر من الحنفية على بطلانه كان نفيا اصليا او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج
على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه

لنا أن ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وأيضاً لو لم يكن الظن حاصلاً لكان الشك في بقاء التحريم أو الجواز وهو باطل وقد استصحب الأصل فيهما — ش القسم الثاني من الاستدلال الاستصحاب وهو الحكم بثبوت الشيء في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول وقد اختلف في صحته فالمزني والصيرفي والغزالي على صحة الاحتجاج به وأكثر الحنفية على بطلان الاحتجاج به سواء كان الاستصحاب بقاء أصل أو هو استصحاب بقاء النفي الأصلي أو حكم شرعي مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين الإجماع منعقد على أن المحكوم عليه بالطهارة قبل خروج الخارج متطهر والأصل البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض لها والأصل عدم المعارض واحتج المصنف على كون الاستصحاب حجة بوجهين الأول أن ما تحقق ولم يظن معارض له يستلزم ظن بقائه فيكون الاستصحاب مفيداً للظن بالشيء والعمل بالظن واجب الثاني أنه لو لم يكن الظن حاصلاً ببقاء ما تحقق ولم يظن له معارض لكان الشك في الزوجية ابتداءً كالشك في بقاء الزوجية في التحريم والجواز والثاني باطل أما الملازمة فلأنه حينئذ لا فرق بينهما وأما بطلان الثاني فلأن التفرقة بينهما في التحريم والجواز ثابتة بالإجماع فإن مد اليد إليها حرام في الأول بخلاف الثاني فإنه جائز وإنما حكموا بالتحريم في الأول لأن الحرمة ثابتة قبل الشك والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه وبالجواز في الثاني لأن الجواز ثابت قبل الشك والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه وإلى هذا أشار بقوله وقد استصحب الأصل فيهما أي في الزوجية ابتداءً وفي بقاء الزوجية فإن الأصل في الزوجية ابتداءً التحريم وفي بقاء الزوجية بقاء الجواز — ص قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص أو إجماع أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب — قالوا لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى وهو باطل بالإجماع وأجيب بأن المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن — قالوا لا ظن مع جواز الأقيسة قلنا الفرض بعد بحث العالم — ش احتجت الحنفية على أن الاستصحاب ليس بحجة بثلاثة وجوه الأول الحكم بالطهارة ونحوها من الأحكام الشرعية ودليل الحكم الشرعي نص أو إجماع أو قياس شرعي لا يكون واحداً منها لا يكون دليل الحكم الشرعي والاستصحاب ليس بواحد منها فلا يكون دليل الحكم الشرعي أجاب بأن الحكم الثابت بالاستصحاب البقاء والبقاء لا يكون حكماً شرعياً فلا يحتاج إلى دليل شرعي ولو سلم أن البقاء حكم شرعي فالاستصحاب حكم دليل شرعي لما بينا من إفادته الظن وما يفيد الظن يكون دليلاً شرعياً الثاني أنه لو كان الأصل بقاء الشيء على ما كان لكانت بينة النفي أولى من بينة الإثبات والثاني باطل بالإجماع بيان الملازمة أن بينة النفي مؤيدة بهذا الأصل أجاب بأن بينة الإثبات إنما كانت أولى من بينة النفي لأن المثبت يبعد غلطه لاطلاعه على سبب حدوث الثبوت فيحصل الظن بخلاف النفي فإنه يكثر فيه الغلط لإمكان حدوث أمر رافع للنفي في غيبته الثالث النافي لا ظن ببقاء الشيء على ما كان مع جواز الأقيسة فإنه يجوز أن يقع قياس يقتضي حكم ما كان أجاب بأن الغرض أن الاستصحاب إنما يفيد الظن بعد بحث العالم عن الأقيسة وعدم وجدان ما يعارض الأصل — ص شرع من قبلنا المختار أنه صلوات الله عليه قبل البعث متعبد بشرع قيل نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم الصلاة والسلام وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع ووقف الغزالي لنا الأحاديث متظافرة كان يتعبد كان يصلي كان يطوف — ش القسم الثالث من الاستدلال شرع من قبلنا اختلف العلماء في أن الرسول عليه السلام قبل البعثة هل هو متعبد بشرع أم لا والمختار عند المصنف أنه متعبد بشرع ومن الأصوليين من منع تعبده بشرع ووقف الغزالي في وقوع تعبد الرسول بشرع ثم اختلف المثبتون فقال بعضهم ذلك الشرع شرع نوح وقال بعضهم شرع إبراهيم وقال بعضهم شرع موسى وقال بعضهم شرع عيسى صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وقال بعضهم ما ثبت أنه شرع واحتج المصنف على أنه عليه السلام قبل البعثة متعبد بأن الأحاديث متظافرة أي متفقة على أنه عليه السلام كان يتعبد كان يأتي غار حراء يتحنث فيه أي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف بالبيت وهذه أمور لا يرشد إليها العقل فلا مصير إليها إلا من الشرع — ص واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين وأجيب بالمنع — ش واستدل على أن الرسول عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع بأن شرع من قبل الرسول من الأنبياء كان شرعاً لجميع المكلفين والرسول عليه السلام من آحاد المكلفين فيكون متعبداً بذلك الشرع أجاب بالمنع فإنا لا نسلم أن شرع من قبله عام لجميع المكلفين فإنه لم يثبت أن دعوة من قبله تعم جميع المكلفين ولئن سلم أن شرع من قبله عام لجميع المكلفين فيجوز اندراس الشرائع المتقدمة بوجود النبي — ص قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة أو لزمه قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعاً بين الأدلة — ش المانعون قالوا لو كان الرسول عليه السلام قبل البعثة متعبداً بشرع لقضت العادة بمخالطة الرسول عليه السلام مع أهل ذلك الشرع أو لزمته المخالطة ليبحث عن أوضاع ذلك الشرع أجاب بأن ما تواتر من ذلك الشرع غني عن المخالطة وغير المتواتر لا يفيد لأنه لا يجب العمل به وأيضاً قد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على الموانع جمعاً

بين الدليلين أعني الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة — ص مسألة المختار أنه عليه السلام بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والأصل بقاؤه وأيضاً الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وأيضاً ثبت أنه قال صلوات الله عليه من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا وأقم الصلاة لذكري وهي لموسى عليه السلام وسياقه يدل على الاستدلال به — ش اختلفوا في أن الرسول عليه السلام بعد البعثة هل هو متعبد بشرع من قبله أم لا والمختار عند المصنف أنه عليه السلام بعد البعثة متعبد بشرع من قبله فيما لم ينسخ من الأحكام الباقية في شريعته واحتج عليه بثلاثة وجوه الأول ما تقدم من أن النبي عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والأصل بقاء تعبده على ما كان ما لم يظهر معارض له الثاني أن الإجماع منعقد على صحة الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وهو من أحكام التوراة ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما صح هذا الاستدلال الثالث أنه قال صلوات الله عليه من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذه الآية خطاب لموسى عليه السلام وسياق كلام النبي عليه السلام من تلاوة ما أوجب على موسى بعد إيجابه مثله على الأمة يدل على الاستدلال بالآية ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما قرأها الرسول في معرض الاستدلال به — ص قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه وأجيب بأنه تركه إما لأن الكتاب يشمله أو لقلته جمعاً بين الأدلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الإجماع على أن شريعته ناسخة قلنا لما خالفها وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر — ش المانعون من جواز تعبد الرسول عليه السلام بعد البعثة بشرع من قبله احتجوا بثلاثة وجوه الأول أن معاذاً لم يذكر في حديثه شيئاً من كتب الأولين وسننهم عند ذكره مدارك الأحكام وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان شرع من قبلنا مدركاً للأحكام لوجب على الرسول عليه السلام أن يخطئه لمعاذ حين تركه أجاب بأن معاذاً إنما تركه لأن الكتاب يشمله لأنه كما يطلق على القرآن يطلق أيضاً على التوراة والإنجيل أو لأن مدرك الأحكام من كتب المتقدمين قليل وإنما حمل على هذا جمعاً بين الأدلة أي بين حديث معاذ وأدلة التعبد الثاني أنه عليه السلام لو كان بعد البعثة متعبداً بشريعة من قبله لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كما وجب تعلم القرآن والأخبار والبحث عنها ولم يجب تعلمها والبحث عنها فدل على أنه لم يكن متعبداً به أجاب بأن المعتبر منها المتواتر وهو لا يحتاج إلى التعلم وذلك لأنه معلوم للرسول عليه السلام وللصحابة الثالث أن الإجماع منعقد على أن شريعته عليه السلام ناسخة لما تقدم من الشرائع فلا يكون متعبداً بها لأن المنسوخ لا يتعبد به أجاب بأن شريعته ناسخة لما خالفها لا لجميعها لأنها لو كانت ناسخة لجميعها لوجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السالفة — ص مسألة مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقاً والمختار ولا على غيرهم وللشافعي ولأحمد قولان أنه حجة مقدمة على القياس وقال قوم إن خالف القياس وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لنا لا دليل عليه فوجب تركه وأيضاً لو كان حجة على غيرهم لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره إذ لا يقدر فيهم الأكثر — ش لما فرغ من الاستصحاب شرع في الأدلة المختلف فيها التي لا تكون حجة عند المصنف فمنها مذهب الصحابي وهو ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقاً والمختار أنه لا يكون حجة على غير الصحابة أيضاً وللشافعي ولأحمد قولان أحدهما أن مذهب الصحابي حجة مقدمة على القياس وثانيهما أنه ليس بحجة وقال قوم مذهب الصحابي إن خالف القياس يكون حجة وإلا فلا وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر واحتج المصنف على أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً بوجهين أحدهما أن لا دليل على كون مذهب الصحابي حجة فوجب تركه لأن ما لا دليل عليه يترك الثاني أن قول الصحابي لو كان حجة على غير الصحابة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره صحابياً كان أو غيره والثاني باطل أما الملازمة فلأن قول الصحابي لو كان حجة على غيرهم لكان لكون الصحابي أعلم وأفضل من غيره لمشاهدته التنزيل وسماعه التأويل ووقوفه على أحوال الرسول لا لكون الصحابة أكثر من غيرهم إذ لا يقدر فيهم الأكثر وإذا كان قول الصحابي حجة لكونه أعلم وأفضل يكون قول الأعلم والأفضل حجة على غيره وأما بطلان الثاني فبالاتفاق — ص واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد وأجيب إذا كان حجة فلا تقليد — ش واستدل على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غيرهم بوجه الأول لو كان حجة لتناقضت الحجج والثاني باطل قطعاً بيان الملازمة أن الصحابة قد يخالف بعضهم بعضاً وليس قول بعضهم أولى من قول البعض الآخر حتى يكون أحدهما حجة والآخر ليس بحجة فيلزم التناقض أجاب بمنع الملازمة فإن المكلف قد يرجح أحد القولين على الآخر إذا أمكن الترجيح فالوقف أو التخيير كما في غيره من الأدلة المتعارضة واستدل أيضاً لو كان قول الصحابي حجة على غيرهم لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد والنظر والثاني باطل

بالاتفاق فيما ان الكلام فيما ان قول الصحابي اذا كان حجة على غيره وجب على المجتهد العمل به فيلزم التقليد مع امكان الاجتهاد
اجاب بان قول الصحابي اذا كان حجة لا يكون عمل المجتهد به تقليدا لان التقليد هو العمل بقول الغير بلا دليل واذا كان
قول الصحابي حجة لا يكون العمل به بلا دليل ص قالوا الصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي واجيب حجة و
بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولى عبد الرحمن عليا رضي الله عنه بشرط الاقتدا بالشيخين فلم يقبل
وولي عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلت المراد متابعتهما في السيرة والسياسة والاوجب على الصحابي
التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية واجيب بان ذلك لا يلزم الصحابي وكذا التابعي مع غيرهم ش
القائلون بان قول الصحابي حجة على غيرهم احتجوا بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فلو لم يكن قولهم حجة لم يكن
الاقتدا بهم اهتدا والقائلون بان قول ابي بكر وعمر حجة احتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اجاب
عنهما بان المراد بالمامورين المقلدون لان خطاب الرسول عليه السلام للصحابة ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق
حجة اخرى على ان قول ابي بكر وعمر حجة انه ولي عبد الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتدا بالشيخين ولم يقبل علي وولي عثمان
رضي الله عنهم فقبل ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل ذلك على انه اجماع على جواز الاقتدا بمذهبهما اجاب بان المراد من الاقتدا
بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا متابعتهما في المسائل الاجتهادية والاوجب على الصحابي متابعة غيره من الصحابة وتقليد
مذهبه وهو خلاف الاجماع القائلون بان قول الصحابي اذا كان مخالفا للقياس يكون حجة قالوا قول الصحابي اذا
خالف القياس فلا بد من حجة نقلية والا لكان الصحابي قائلا بالقول بلا دليل وهو محرم والصحابي منزه عنه واذا كان قوله
عن دليل نقلي يكون حجة اجاب بان ما ذكرتم يلزم الصحابي ايضا اي يلزم منه ان يكون قول الصحابي حجة على الصحابي
ايضا ويجري ايضا هذا الدليل في التابعي مع غيره فانه يلزم منه ان يكون قول التابعي ايضا حجة على غيره ص
الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان
مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو
العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل العدول الى
خلاف النظير لدليل اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا
قلنا مستنده جريانه في زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود فان تحقق استحسان مختلف
فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن قلنا الاظهر والاولى وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
يعني الاجماع والا لزم العوام ش الاستحسان حاول انه دليل فليس كذلك قال الحنفية والحنابلة الاستحسان
حجة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي فقد وضع شرعا جديدا ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لان
الاستحسان الواقع في الكلام لا نزاع فيه لانه لا كلام في صحة اطلاق لفظ الاستحسان على الواجب في بعض الصور
لقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها وعلى المندوب لقول الشافعي استحسن ترك شي من نجوم الكتابة واما
الاستحسان الغير الواقع في الكلام فقيل في تعريفه انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شك
المجتهد في كونه دليلا فمردود بالاتفاق وان تحقق كونه دليلا فلا بد من العمل به اتفاقا فلا يتحقق فيه خلاف وقيل في تعريف
الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه ايضا لانه يعمل به من كان القياس عنده حجة
وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ولا نزاع فيه ايضا وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه اي
هو العدول بمسالة عن مثل ما حكم به في نظايرها لدليل هو اقوى ولا نزاع فيه ايضا وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير اجرة الحمامي ومن غير تقدير مدة السكون وكشرب الماء من السقا من غير تقدير
اجرته قلنا مستند هذا ليس هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة بل مستنده جريانه في زمان النبي عليه السلام
او في زمان الصحابة مع علمهم من غير انكار والا وان لم يجر في زمانه او زمانهم او جرى ولم يكونوا عالمين به او كانوا
عالمين به وانكروا عليه فهو مردود فقد تبين ان الاستحسان في الصور التي ذكرناها لا نزاع فيه فان تحقق استحسان
مختلف فيه غير هذه الصور قلنا لا دليل يدل على كونه حجة فوجب تركه والقائلون بكون الاستحسان حجة احتجوا
بقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فانه امر فيه باتباع الاحسن والامر للوجوب اجاب بان المراد بالاحسن
الاظهر والاولى وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن المراد منه ما اجمع عليه والا لزم
ان يكون ما راه العوام حسنا فهو حجة وليس كذلك بالاتفاق ص المصالح المرسلة تقدمت لنا الادلة

فوجب الرد قلنا قالوا لو لم تعتبر لادى الى خلو وقايع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقيسة
تاخذها ش المصالح المرسلة حاول انه دليل وليس كذلك والمصالح المرسلة هي حكم لا يشهد لها اصل
من الشرع اعتبارا والغا واحتج على انها ليست بحجة بانه لا دليل يدل على وجوب العمل به فوجب تركه القائلون
بانها حجة قالوا لو لم تعتبر المصالح المرسلة لادى الى خلو وقايع عن الاحكام اجاب اولا بانا لا نم عدم
جواز خلو الوقايع عن الاحكام وبتقدير التسليم فالعمومات من الكتاب والسنة والاقيسة تفي باحكام تلك
الوقايع وهذا هو المراد من قوله العمومات والاقيسة تاخذها ص الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه ش لما فرغ من الادلة
السمعية شرع في الاجتهاد وهو في اللغة بذل الوسع في تحصيل ما فيه مشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الحجر الرحى
ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه قد عرف
فيما تقدم من تعريف الفقه ح يعرف المجتهد والمجتهد فيه ههنا من تعريف الاجتهاد والاستفراغ قد يكون
من الفقيه وقد يكون من غيره فقيد الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه قد يتعلق بالوسع
وقد يتعلق بغير الوسع من احوال النفس وغيرها فقيد الوسع يخرج استفراغ الفقيه غير الوسع واستفراغ
الفقيه الوسع قد يكون لتحصيل ظن وقد يكون لتحصيل علم وغيره فقوله لتحصيل ظن يخرج استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل علم كما في الاحكام العقلية والحسية وقوله بحكم شرعي احتراز عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم عقلي او حسي قيل يرد على طرد هذا التعريف استفراغ المتكلم الوسع لتحصيل ظن بتوحيده اذا كان
فقيها ولذا استفراغ الاصولي في كون الكتاب مثلا حجة اذا كان فقيها واستفراغ الفقيه في بعض الاحكام دون
بعض ان قلنا الاجتهاد لا يتجزى ويرد ايضا على عكسه اجتهاد الرسول عليه السلام فانه غير فقيه
لما عرف في تعريف الفقه وخروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزي الاجتهاد لانه لا يكون فقيها على
ذلك التقدير ويمكن ان يجاب عن الطرد بان استفراغ المتكلم في توحيده والاصولي في كون الكتاب حجة ليس لتحصيل
ظن بحكم شرعي لان المراد بالحكم الشرعي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير والتوحيد وكون
الكتاب حجة ليسا كذلك وعلى تقدير عدم الاجتهاد لا يلزم ان لا يكون استفراغ الفقيه في بعض الاحكام دون بعض
اجتهادا لان عدم تجزي الاجتهاد شرط صحة الاجتهاد لا داخل في ماهيته وهذا التعريف لماهية الاجتهاد
وعن العكس بانا لا نم خروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزي الاجتهاد قوله لانه لا يكون فقيها على
ذلك التقدير قلنا لا نم فان العارف ببعض الاحكام فقيه واما عدم الانعكاس بان يخرج اجتهاد الرسول فوارد
ص مسالة اختلف في تجزي الاجتهاد المطلق لو لم يتجز لعلم الجميع وقد سئل مالك عن اربعين مسالة فقال في
ست وثلثين منها لا ادري واجيب بتعارض الادلة وبالعجز عن المبالغة في الحال قالوا اذا اطلع على امارات
مسالة فهو وغيره سواء واجيب بانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا ش اختلف الاصوليون
في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا والمراد بتجزي الاجتهاد التمكن من استخراج بعض الاحكام دون بعض كالفرائض اذا تمكن من
استخراج الاحكام في الفرائض ولم يتمكن من استخراج الاحكام في غير الفرائض فمنهم من قال بتجزي الاجتهاد ومنهم من منع
ومثبت تجزي الاجتهاد احتج بوجهين الاول لو لم يتجز الاجتهاد لعلم المجتهد جميع الاحكام لوجوب تمكنه
من استخراج جميع الاحكام والتالي باطل فان مالكا رضي الله عنه مع علو شانه في الاجتهاد لم يعلم الجميع لانه سئل
عن اربعين مسالة فقال في ست وثلثين منها لا ادري اجاب بان مالكا انما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الادلة
عنده لا لعدم تمكنه من الجميع وبانه انما لم يجب عنها لسبب عجزه عن المبالغة في استفراغ الوسع في الحال لسبب مانع
ولكن يتمكن من استخراج ما سئل عنه والى هذا اشار بان عدم تجزي الاجتهاد لا يستلزم تيسر العلم بالجميع وقول مالك رحمه الله تعالى
لا ادري لا يوجب عدم تيسر العلم بالجميع الثاني اذا اطلع المستفرغ على امارات مسالة فهو وغيره اي المجتهد المطلق
سواء في تلك المسالة لامكان المجتهد المطلق من استخراج حكم تلك المسالة كالمستفرغ ايضا اجاب بانا لا نم انه والمجتهد
المطلق سواء في تلك المسالة فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا
بتلك المسالة فلا يتمكن

هو من استخراج حكم تلك المسألة لتعلق بما لم يعلمه تلك المسألة بخلاف المجتهد المطلق فإنه يمكن أن يعلم ما يتعلق
بتلك المسألة ولقائل أن يقول إذا كان لما لم يعلم تعلق بالمسألة لم يكن عارفاً بجميع أمارات تلك المسألة وهو
خلاف المفروض ص — النافي كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض وأجيب الفرض حصول
الجميع في ظنه عن مجتهد أو بعد تحرير الأئمة للأمارات ش — النافي لتجزي الاجتهاد احتج
بأن كل ما يقدر جهله يجوز أن يتعلق بالحكم المفروض فلا يكون متمكناً من الاجتهاد في الحكم المفروض أجاب
بأن الفرض حصول جميع أمارات تلك المسألة في ظن الفقيه عن مجتهد بأن يطلع على جميع ما يتعلق بتلك المسألة وبأنه
بعد تحرير الأئمة الأمارات وحصرها بعض في الأمارات بعض المسائل عرف الفقيه أن ما عداها لم يكن
له تعلق بتلك المسألة ص — مسألة المختار أنه عليه السلام كان متعبداً بالاجتهاد لنا مثل عفا الله
عنك لم أذنت لهم ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي قالوا لا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي و
استدل أبو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي واستدل بأنه أكثر ثواباً للمشقة
فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى ش — اختلفوا في أن الرسول عليه السلام هل هو
متعبد بالاجتهاد أم لا والمختار عند المصنف أنه كان متعبداً بالاجتهاد واحتج بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت
لهم وبقوله عليه السلام ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي أما وجه التمسك بالآية فإنه عاتب
الرسول على الإذن فلو كان الإذن بالوحي لما عاتبه وإذا لم يكن بالوحي يتعين أن يكون عن اجتهاد لأن الرسول عليه
السلام لا يحكم عن تشهي النفس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فلو لم يكن متعبداً بالاجتهاد لم يكن كذلك به وأما التمسك
بالحديث فلأن سوق الهدي الصادر من الرسول عليه السلام لا يجوز أن يكون بالوحي لأنه لا يجوز للرسول عليه السلام أن يبدل
الوحي من تلقاء نفسه وإذا لم يكن بالوحي يتعين أن يكون بالاجتهاد ثم تقرر دم الآية واستدل أبو يوسف على أن الرسول
عليه السلام كان متعبداً بالاجتهاد بقوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ووجه
الاستدلال بها كما قرره أبو علي الفارسي أن الإراءة إما من الرأي فهو الاجتهاد أو من الرؤية التي بمعنى الإبصار أو بمعنى الذكي
العلم لا جائز أن تكون من الرؤية بمعنى الإبصار لأن المراد في قوله تعالى بما أراك الله هو الأحكام وهي لا تكون مبصرة ولا
جائز أن تكون من الرؤية بمعنى العلم وإلا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع إلى الموصول
وهو كالملفوظ فتعين أن يكون بمعنى الرأي والجواب أن ما مصدرية لا موصولة وقد حذف المفعولان
وهو جائز وأيضاً على تقدير أن يكون ما موصولة جاز حذف المفعول الثالث عند حذف الثاني واستدل أيضاً بأن
العمل بالاجتهاد أكثر ثواباً لأنه أشق من العمل بالنص وما هو أشق أكثر ثواباً لقوله عليه السلام أفضل العبادات
أحمزها أي أشقها وما هو أكثر ثواباً كان أولى أجاب بأن درجة الوحي أعلى من درجة الاجتهاد لأنه لم يتطرق
إليه الخطأ فسقط الاجتهاد لأن ما هو أعلى درجة أولى ص — قالوا وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي
يوحى وأجيب بأن الظاهر رد قولهم افترى ولو سلم فإذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق إلا عن وحي قالوا
لو كان لجاز مخالفته لأنها من أحكام الاجتهاد وأجيب بالمنع كالإجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر في جواب
قلنا لجواز الوحي أو لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم إلا بعد الوحي فكان كالحكم
بالشهادة ش — المانعون من تعبد الرسول عليه السلام بالاجتهاد احتجوا بأربعة وجوه الأول قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فإن الآية اقتضت أن يكون الحكم الصادر عن الرسول عليه السلام بالوحي
والاجتهاد ليس بوحي فلا يجوز أن يصدر عن الرسول الحكم بالاجتهاد أجاب بأن قرينة الكلام تشعر بأن المراد من
الآية رد قول الكفار افترى على الله كذباً فيكون المعنى أن ما ينطق به قرآناً فهو من الوحي لأن كل ما صدر عنه فهو من الوحي
ولئن سلم أن كل ما صدر منه بالوحي فلا نسلم أن الحكم إذا ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي فإنه إذا تعبد الرسول عليه السلام
بالاجتهاد بالوحي لم ينطق إلا عن وحي الثاني أن الرسول لو كان متعبداً بالاجتهاد لجاز مخالفته في الحكم الثابت بالاجتهاد
لأن الحكم الثابت بالاجتهاد من خواصه جواز المخالفة والتالي باطل أجاب بأنا لا نسلم أن الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته
وذلك لأن الحكم الثابت

بالإجماع الذي يكون مستنده اجتهاداً اجتهادي ولا يجوز مخالفته الثالث لو كان الرسول عليه السلام متعبداً
بالاجتهاد لما تأخر في الجواب والتالي باطل لأنه قد توقف في أحكام الوقائع كثيراً وانتظر الوحي أجاب
بأنه إنما توقف لجواز الوحي وانتظار النص فإن الاجتهاد إنما يجوز إذا لم يكن نص يلتبس به الحكم أو بأنه إنما توقف
لاستفراغ الوسع في الاجتهاد الرابع أنه عليه السلام كان قادراً على تحصيل اليقين بالأحكام بواسطة
الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن كمن على جهة القبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها أجاب
بأنه حين علم بالظن لم يحصل اليقين له فجاز العمل بالظن واليقين لا يحصل إلا بعد الوحي فيكون اجتهاده كالحكم بالشهادة
فكما جاز له الحكم بالشهادة الموجبة للظن وإن حصل بعده اليقين بسبب الوحي فلذلك جاز الحكم بالاجتهاد وإن حصل
بعد الحكم اليقين بواسطة الوحي ص — مسألة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظناً وثالثها الوقف ورابعها
الوقف فيمن حضره لنا قول أبي بكر لاها الله إذاً لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد
حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة ش — اختلفوا في وقوع الاجتهاد من المجتهدين في عصره على أربعة مذاهب المختار
وقوع الاجتهاد ممن عاصره مطلقاً لكن ظناً لا قطعاً وثانيها أنه لم يقع مطلقاً وثالثها الوقف مطلقاً ورابعها الوقف
فيمن حضر الرسول دون من غاب عنه واحتج على المختار بقول أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة حيث قتل رجلاً من
المشركين فأخذ غيره سلبه لاها الله إذاً لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال الرسول
الهاء من عليه السلام صدق فإنه رضي الله عنه قال ذلك عن اجتهاد والرسول عليه السلام قرره فقال لاها الله ما فعلت أي لا
والله أبدلت الواو وأيضاً حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم سعد بقتلهم وسبي ذراريهم
فقال رسول الله حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة وهي جمع الرقيع وهو السماء وقد حكم ذلك بالاجتهاد ص
قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ليس أكثره بالدليل قالوا كانوا يرجعون قلنا صحيح فأين منعهم ش
المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره احتجوا بوجهين الأول أن معاصر الرسول عليه السلام يقدر على العلم بالحكم بأن
يرجع إلى النبي في الواقعة والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد أجاب بأنه ليس أكثره بالمراجعة إلى الرسول وهي
الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم الاجتهاد الثاني أن الصحابة كانوا يرجعون إلى النبي في الوقائع فدل ذلك على عدم
جواز الاجتهاد أجاب بأن رجوعهم إلى النبي في الوقائع صحيح ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد ص
مسألة الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد وأن النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال
الجاحظ لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا إجماع المسلمين بخلاف المعاند
على أنهم من أهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر واعترض بالتخصيص ش
الإجماع منعقد على أن المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد إذ المطابق لما في نفس
الأمر لا يكون إلا واحداً وأيضاً الإجماع منعقد على أن النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد إذ حقيقة
دين الإسلام أظهر من الشمس وأبين من النهار فلا مجال لنفيه بالاجتهاد ما دام مقيده وقال الجاحظ المجتهد سواء كان
اجتهاده في نفي ملة الإسلام أو غيره مخطئ إذا لم يكن مطابقاً للواقع ولكن لا إثم عليه بخلاف المعاند وزاد العنبري
على ما قاله أي الجاحظ أن كل مجتهد في العقليات مصيب واحتج المصنف على أن نافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد
بأن المسلمين أجمعوا على أن النافي ملة الإسلام من أهل النار اجتهد أو لم يجتهد فلو لم يكن النافي ملة الإسلام آثماً كافراً
لما ساغ الحكم بأنه من أهل النار واستدل على أن نافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر بظواهر الآيات مثل قوله تعالى فويل
للذين كفروا وقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم وقوله ويحسبون أنهم على شيء
ألا إنهم هم الكاذبون ووجه الاستدلال بالآية أنه تعالى ذمهم على اعتقادهم وتوعدهم بالعقاب ولو كانوا معذورين
لما كان ذلك أجاب عنه باحتمال التخصيص فإنه يحتمل أن يكون المراد هو المعاند ص — قالوا لو كلفهم بنقيض اجتهادهم
ممتنع عقلاً وسمعاً لأنه لا يطاق وأجيب بأنه كلفهم الإسلام وهو من المتأتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء ش
القائلون بأن المجتهدين في نفي ملة الإسلام لا إثم عليهم قالوا لو كلف الكفار بنقيض ما أدى إليه اجتهادهم
ممتنع عقلاً وسمعاً لأنه لا يطاق لأنه لا قدرة لهم على نقيض

[illegible] مصيب

ما ادى اليه اجتهادهم اجاب بانا لا نمنع ان تكليفهم بعض ما ادى اليه اجتهادهم محالا لذاته وليس كذلك لانه جائز
في نفسه بل لان بعض ما ادى اليه اجتهادهم من المتنافي المعتاد والتكليف بالمتنافي المعتاد واقع فضلا عن ان
يكون جائزا وذلك لانهم كلفوا بالاسلام وهو من المتنافي المعتاد فليس تكليفهم بعض ما ادى اليه اجتهادهم من المستحيلات
ش ص مسئلة القطع لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي والاصم الى تأثيم المخطئ لنا
العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع من غير نكير ولا تأثيم لمعين ولا مبهم والقطع انه لو كان اثم لقضت
العادة بذكره واعترض بالقياس ش القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد مخطئ في حكم شرعي اجتهادي اي الذي
لا قاطع فيه وذهب بشر المريسي والاصم الى تأثيم المخطئ لنا انه حصل العلم بالتواتر باختلاف الصحابة اختلافا متكررا
شائعا من غير نكير ولا تأثيم بعضهم بعضا لا بطريق التعيين ولا بطريق الابهام والقطع حاصل بانه لو كان اثم لمعين
او مبهم لقضت العادة بذكره لانه من المهمات واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس من انهم اثم بعضهم بعضا
بالظاهر بالاجتهاد وانكر عليه ونقل ولو سلم انه لم ينقل فلا يدل عدم النقل على عدم الانكار وكان الجواب عنه ههنا كالجواب
ثمه ص مسئلة المسئلة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع
لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ ان دليله ظني فمن ظفر به
فهو المصيب وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطئ اثم ونقل عن الائمة الاربعة رضي الله عنهم التخطئة والتصويب
فان كان فيها قاطع فقصر فمخطئ اثم وان لم يقصر فالمختار مخطئ غير اثم لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه
وصوب غير معين للاجماع والقطع لو كان كل مصيب لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بالشيء الواحد ش اختلفوا في المسئلة التي لا قطع فيها
فقال القاضي والجبائي كل مجتهد في تلك المسئلة مصيب ولم يكن قبل الاجتهاد حكم فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد
اي يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وقيل المصيب فيها واحد لان الحكم في الواقعة لا يكون الا معينا
ثم اختلفوا فيه فمنهم من قال لا دليل عليه بل هو كدفين يصاب بطريق الاتفاق فمن ظفر به فهو المصيب ومن لم
يصبه فهو المخطئ ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فيه فقال الاستاذ ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب
وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطئ اثم ونقل عن الائمة
الاربعة ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضي الله عنهم التخطئة والتصويب فان كان في المسئلة دليل قاطع فقصر
المجتهد في طلبه ولم يظفر به فهو مخطئ اثم وان لم يقصر فالمختار مخطئ غير اثم واحتج المصنف على المختار الاول
لا دليل على تصويب الكل والاصل عدمه وما لا دليل عليه لا يجوز القول به وصوب واحد غير معين لان الاجماع
منعقد على ان احدهما مصيب ضرورة استحالة تخطئة الكل وتصويب واحد معين ترجيح بلا مرجح فتعين ان يكون
المصيب واحدا غير معين الثاني لو كان كل مصيب لاجتمع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة ان الكل لو كان
مصيبا فالمجتهد اذا ظن ان حكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده جزم وقطع بان الحكم ذلك ضرورة علمه بان
كل مجتهد مصيب واذا قطع استمر قطعه اذ الاصل بقاء الشيء على ما كان واستمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بالشيء الواحد في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين
ضرورة اقتضاء العلم عدم احتمال النقيض والظن احتماله النقيض ص لا يقال الظن ينتفي بالعلم لانا
نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره للعلم فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب
اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا قلت الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف
المتعلقان فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا
تبدل الظن زال شرط ثبوته قلت كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه علمه والا جاز ان يكون المتعبد به غيره
فلا يكون كل مجتهد مصيبا ش هذا ايراد على الملازمة المذكورة في الدليل الثاني وتوجيهه ان
يقال الملازمة انما تتم ان لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع لان الظن ينتفي بالعلم
ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض فلا يمكن اجتماع

الظن مع العلم وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطا له اجاب عنه بوجهين الاول انا نقطع ببقاء
الظن عند بقاء الاصابة الموجبة لاستمرار القطع فلا يمكن منعه الثاني انه لو انتفى ظن الشيء بالعلم لكان
يستحيل ظن نقيض الشيء مع ذكره اي مع ذكر الحكم لاجل العلم فانه عند ظن نقيض الشيء يكون الشيء موهوما
واذا كان الظن ينتفي بالعلم فبالحري ان ينتفي الوهم اللازم لظن نقيض الشيء بالعلم فيستحيل ظن النقيض
مع ذكر الحكم لاجل العلم بالحكم لكنه لا يستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم للاجماع على انه يجوز ظن نقيض الحكم
عند ذكر الحكم فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يلزم اجتماع النقيضين
على مذهب التصويب كذلك يلزم اجتماعهما على تصويب الواحد وذلك لان الاجماع منعقد على ان المجتهد
اذا ظن وجوب الفعل او حرمته وجب اتباع ظنه فيلزم وجوب الفعل او حرمته قطعا مع كونه ظانا بالوجوب
او الحرمة فيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما مظنونا في زمان واحد اجاب عنه بانه لم يلزم كون الشيء الواحد
معلوما مظنونا ولا ذلك لان الظن متعلق بان الوجوب او الحرمة هو الحكم المطلوب والعلم متعلق بتحريم مخالفة
ذلك الظن فاختلف المتعلقان قوله فاذا تبدل الظن زال شرط المخالفة اشارة الى جواب دخل توجيهه ان يقال
متعلق العلم والظن واحد وذلك لانه اذا تبدل الظن بشرط العلم بتحريم المخالفة فاذا تبدل الظن الحكم زال العلم بتحريم
مخالفته وهذا يدل على ان متعلقهما واحد اجاب بان الظن شرط العلم بتحريم المخالفة فاذا تبدل الظن زال شرط
العلم بتحريم المخالفة فيزول العلم بتحريم المخالفة لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على تقدير تصويب
الكل لم يلزم اجتماع النقيضين فان متعلق العلم والظن مختلف لان الظن متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد على
الحكم دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله وهو الحكم فاختلف المتعلقان وزوال العلم عند تبدل الظن لا يوجب
كون المتعلقين واحدا لان الظن شرط العلم وتبدل الشرط يوجب زوال المشروط كما قررتم اجاب بان كون
الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لجاز
ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وح يلزم ان يكون كون الدليل دليلا معلوما مظنونا
في حالة واحدة وهو محال ص واستدل باطلاق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم
ينكر كعلي وزيد وغيرهما رضي الله عنهم انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من باهلني باهلته
ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ش الثالث ان الصحابة قد اطلقوا الخطأ في الاجتهاد
وشاع وذاع ولم ينكر احد فيكون اجماعا منهم على ان المصيب واحد منها ما روي عن علي وزيد وغيرهما من الصحابة
رضي الله عنهم انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطأهم ابن عباس وقال من باهلني باهلته ان الله لم
يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ومنها ما روي عن ابن عباس انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ص واستدل ان كان بدليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا
تساقطا واجيب بان الامارات تترجح بالنسب وليس لذاتها واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا بيان
الصواب لم تكن فائدة واجيب بتبيين الترجيح او التساوي او التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب
ولا مطلوب محال فمن اخطاه فهو مخطئ قلنا مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان خفيا واستدل
بانه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية انت بائن ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد
امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه
وجوابه ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه ش هذه استدلالات اربعة على ان كل مجتهد مصيب
الاول انه اذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم فلا يخلو اما ان يكون اجتهادهما بدليلين او لا فان كان الثاني يلزم
تخطئة كل واحد من المجتهدين ان لم يكن واحد منهما بدليل وتخطئة احدهما ان كان احدهما بدليل
والآخر بغير دليل وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون

[illegible]
ليس ح

احد الدليلين راجحا على الاخر اولا فان كان الاول تعين الراجح دليلا والاخر خطا فيلزم ان يكون احدهما
مصيبا والاخر مخطيا وان كان الثاني تساقط الدليلان فيلزم ان يكون كل واحد منهما مخطيا اجاب
بانه على كل واحد منهما امارة والامارات تترجح بالنسبة الى الاشخاص فكل امارة تترجح بالنسبة الى من يقول
بها الثاني الاجماع منعقد على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب لم يكن لها فايدة واذا كانت الفايدة
تبين الصواب لم يكن الكل مصيبا اجاب بانا لا نسلم ان فايدة المناظرة تبين الصواب بل يجوز ان يكون
فايدتها تبين ترجيح احدى الامارتين على الاخرى او تبين التساوي او فايدتها تمرين النفس فان التمرين
يفيد النفس استعدادا تاما لاستنباط الاحكام الثالث ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب
لان الشي لا يطلب المعدوم واذا كان له مطلوب فلا بد وان يكون متقدما على وجود الطلب فلا بد
من ثبوت الحكم قبل ثبوت الطلب فمن اخطا ذلك الحكم فهو مخطئ قطعا فتعين ان يكون المصيب واحدا اجاب
بان مطلوبه ما يغلب على ظن المجتهد ولا يلزم ان يكون متعينا في نفس الامر قبل طلبه بل يكفي كونه موجودا
في الذهن فيحصل مطلوب كل واحد ان كان محتملا فيكون الكل مصيبا لتحقق مطلوبه الرابع انه لو كان كل واحد
مصيبا يلزم حل الشي وتحريمه وتصحيح بيان الملازمة ان المجتهد الشافعي اذا قال لزوجته المجتهدة
الحنفية انت باين ثم قال راجعتك فانه بالنظر الى الزوج تحل المراجعة وبالنظر الى المراة تحرم المراجعة
فيلزم حل المراجعة وحرمتها وكذا لو تزوج حنفي مجتهد امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد شافعي بولي
يلزم حل المراة وحرمتها بالنسبة الى كل واحد من الزوجين اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه على
تقدير ان يكون المصيب واحدا يلزم على كل اتباع ظنه اذ لا خلاف في لزوم المجتهد اتباع ظنه فيلزم ان يكون
الشي الواحد حراما حلالا معا ثم قال المصنف والجواب ان المتبع في مثل ما ذكر هو حكم الحاكم اي لولا ابتنا
فيرجع مثل ما ذكر الى الحكم فيتبع حكمه ص المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان
ان كان المطلوب باقيا او وجب الحكم ان سقط الحكم واحد بثبوت الثاني بدليله انه لو كان فيه نص او اجماع المطلوب ح
ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب من لغته وهو خطا فهذا اجدر والعواقب صلى الله عليه وسلم
بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احدهما مخطيا لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه من مجتهد
او مقلد س احتجت المصوبة بوجهين الاول لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان او وجب
الخطا والتالي باطل اما الملازمة فلان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى خلاف الحكم المطلوب فلا يخلو اما ان سقط
كان الحكم المطلوب باقيا على المجتهد او سقط عنه فان كان باقيا عليه يلزم اجتماع النقيضين وان
عنه يلزم وجوب الخطا لان ما ادى اليه اجتهاده ليس ثابتا في نفس الامر اجاب بالتزام الثاني فانه جاز
وجوب الخطا وذلك لانه لو كان في المسالة نص او اجماع وسعى المجتهد في طلبه ولم يطلع عليه بعد استفراغ
الوسع في طلبه وجب عليه الاخذ بموجب ظنه مع ان موجب ظنه خطا بالاتفاق لكونه مخالفا للنص او الاجماع
واذا اوجب الخطا في صورة وجدان النص فوجوب الخطا فيما لا نص فيه اولى لانه لا نص الثاني انه عليه السلام
قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا النص يقتضي تصويب كل من المجتهدين لان الصحابة قد اختلف احدهم
فلو كان بعضهم مخطيا لم يكن الاقتدا به هدى بل ضلالا اجاب بان كون الاجتهاد خطا لا
ينافي كونه هدى لان العمل بالاجتهاد واجب على المجتهد وعلى من يقلده والهدى فعل ما يجب على المكلف
سواء كان مجتهدا او مقلدا فيكون الاقتدا بهم اهتدا وان كان اجتهادهم خطا ص مسالة تعادل
الدليلين العقليين محال لاستلزامه النقيضين واما تعادل الامارات الظنية وتعادلها

فالجمهور

فالجمهور جائز فلا فرق لا احد والاخر ليس لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه س تعادل الدليلين
العقليين اي القطعيين محال لان الدليل العقلي يستلزم مدلوله في نفس الامر فلو تعادل الدليلان
العقليان يلزم اجتماع النقيضين وهو محال واما تعادل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور على انه
جائز فلا فرق لاحد والاخرى دليل الجمهور ان تعادل الامارات الظنية لو كان ممتنعا لكان امتناعه لدليل
اذ لا يكون ممتنعا لذاته لكن بحثنا ولم نجد دليلا دالا على امتناع تعادل الامارات الظنية والاصل عدمه
ص قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما متعينا او مخيرا او لا والاول باطل والثاني
تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال
وهو احدهما واجيب بعملهما في انهما وقف فسقطا او باحدهما مخيرا او لا يعمل بهما وهو ولا تناقض
الا في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل س المانعون من جواز تعادل الامارتين قالوا لو تعادل
الامارتان فلا يخلو اما ان يعمل بكل منهما او يعمل باحدهما متعينا او يعمل باحدهما على سبيل التخيير او
يعمل بواحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو عمل بكل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل
واما الثاني فلان العمل باحدهما دون الاخرى مع تعادلهما يوجب التحكم وهو باطل واما الثالث فللزوم الحكم بان
شيا واحدا حلال لزيد حرام لعمرو من مجتهد وهو باطل واما الرابع فلانه يلزم منه الكذب والتناقض كاذبا
فان قوله لا حرام ولا حلال لا يكون كذبا ضرورة احدهما اعني الحلال او الحرام في نفس الامر اجاب
بانه يعمل بهما لا في اثبات الحكمين المتنافيين بل في اثبات ان كل واحد منهما وقع الاخرى اي منعه في اعني؟
ترتيب مقتضاه عليه فيسقط المجتهد عنهما او يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك فانه جاز التخيير
بالنص كان الاجتهاد او لا يعمل بواحد منهما ولا يلزم الكذب والتناقض لان التناقض انما يلزم من اعتقاد نفي
الامرين في نفس الامر لا من ترك العمل بهما فانه جاز ان يكون احدهما ثابتا في نفس الامر ولا يعمل بواحد منهما
ص مسالة لا يستقيم للمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد كالاف وفي او شخص
على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع ولذلك المتناظران ولم يظهر فرق وقول الشافعي في سبع
عشرة مسالة فيها قولان اما للعلما واما فيها ما يقتضي للعلما قولين لتعادل الدليلين عنده واما لي
قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم لي فيها قولان س لا امتناع في صدور القولين
المتناقضين من مجتهدين واحد في مسالتين لاذالمركز جامع مشترك بينهما او كان ولكن بينهما فرق اما في مسالة
واحدة فلا يستقيم ان يصدر قولان عن مجتهد واحد في وقت واحد كالاف وفي او شخص على قول
التخيير فانه يجوز ان يصدر قولان في مسالة واحدة عن مجتهد واحد في وقت ولذلك جوز صدور قولين متناقضين
من مجتهد واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين لكن على قول التخيير وانما هي جواز صدور قولين متناقضين
عند تعدد الشخص على قول التخيير لان صدور قولين متناقضين من مجتهد واحد بالنسبة الى شخص انما يستقيم
اذا كان التخيير تابعا للقولين بسبب تعادل الامارتين فان ترتبا اي القولان بان يكون احدهما في وقت
والاخر في وقت اخر فالظاهر ان القول الاول مرجوع عنه والقول الاخر هو قوله ولذلك المتناظران
اي حكم المسالتين المتناظرتين اللتين لا فرق بينهما حكم المسالة الواحدة وللشافعي رضي الله عنه قولان في سبعة
عشر مسالة وحمل المصنف اما على انه نقل الشافعي عن العلما فيها قولين واما على انه اراد به في هذه المسالة
المسايل ما يقتضي للعلما قولين لتعادل الدليلين عنده واما على انه اراد ان في هذه

المسائل قولين على التخيير عند التعادل واما على ان في هذه المسائل قولين على الترتيب واليه اشار
بقوله واما تقدم لي فيه قولان ص مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات
منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم
على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امراه بغير ولي ثم تغير اجتهاده
فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده ولو حكم مقلد بخلاف امامه
جرى على جواز تقليد غيره ش حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية ان لم يكن على خلاف اجتهاده
لا ينقض ذلك الحكم لا من ذلك المجتهد ولا غيره باتفاق لانه لو جاز نقضه يلزم التسلسل لانه يجوز ان ينقض
الحكم الثاني ايضا وكذلك الثالث وهلم جرا فيتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم لاضطراب الحكم وينقض بالاتفاق
حكم الحاكم اذا خالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او قياس جليا ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاده كان حكمه باطلا قاطعا صح
سواء كان الحاكم قلد غيره في ذلك الحكم او لم يقلد وعلى هذا لو ادى اجتهاد المجتهد الى صحة التزوج بغير ولي ثم
تغير اجتهاده هل يجب العمل بالاجتهاد الثاني ام لا فيه خلاف والمختار انه يجب العمل بالاجتهاد الثاني فيلزم تحريم
الزوجة وقيل لا يجب العمل بالاجتهاد الثاني اذا اتصل بالاجتهاد الاول حكم الحاكم فيلزم حل المراه اذا اتصل بالاجتهاد الاول
حكم حاكم وهو ضعيف لان العقد اذا لم يكن صحيحا لا يصح بحكم الحاكم وكذلك اذا تغير اجتهاد المقلد يجب على
المقلد العمل باجتهاده الثاني وترك الاول ولو حكم مقلد على خلاف امامه جرى ذلك على جواز تقليد غيره اذا
قلد واحدا فان جوزنا تقليد غيره بعد تقليده جاز له الحكم بخلاف امامه وان لم نجوز لا يجوز له الحكم بخلاف امامه
ص مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته
وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فان استووا تخير وقيل او تابعيا
وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق ش الحكم الشرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي
فيه انتفاء دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل لغيره واستدل الجواز قبله لجاز بعده واجيب
بانه بعده حصل الظن الاقوى ش اختلفوا في ان المجتهد هل يجوز له التقليد قبل الاجتهاد ام لا والمختار
عند المصنف ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد وقيل ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما لا يخصه
اي فيما يفتي به ولا يكون ممنوعا عن التقليد فيما يخصه اي يتعلق بنفسه وقيل انما يجوز التقليد فيما يخصه اذا
فات الوقت ان اشتغل بالاجتهاد وقيل المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع عن التقليد الا ان يكون مقلده اعلم منه
وقال الشافعي انما يجوز له التقليد اذا كان مقلده صحابيا وقيل يجوز له تقليد الصحابي اذا كان الصحابي ارجح في
نظره من غيره وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء وقيل يجوز للمجتهد التقليد اذا كان مقلده صحابيا
او تابعيا وقيل المجتهد غير ممنوع عن التقليد مطلقا هذا اذا كان التقليد قبل الاجتهاد واما اذا كان بعد الاجتهاد
فممنوع بالاتفاق احتج المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد حكم شرعي فلا بد له من دليل
اذ لا يثبت حكم شرعي بدون دليل والا يلزم تكليف الغافل لكن بحثنا عنه ولم نجد ما يصلح ان يكون دليلا على جواز
تقليد المجتهد والاصل عدم الدليل فان قيل هذا معارض بان عدم جواز تقليد المجتهد ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل
والاصل عدمه اجيب بان عدم الجواز نفي والنفي يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت الثاني ان الاجتهاد اصل
والتقليد بدل والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الاصل فلا يجوز البدل لغيره مثل الوضوء والتيمم فان
البدل انما يصار اليه عند العجز عن الاصل واستدل على عدم جواز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد بانه لو جاز
تقليد المجتهد قبل الاجتهاد لجاز له التقليد بعده والتالي باطل بالاتفاق وبيان الملازمة ان المانع من التقليد هو
تمكن المجتهد من معرفة الحكم بالاجتهاد وهو مشترك بين الحالين

فان

فان منع ذلك التقليد بعد الاجتهاد منع من التقليد قبله وان لم يكن مانعا عن الاجتهاد بعده لم يكن مانعا
عن الاجتهاد قبله اجاب بان الحاصل بعد الاجتهاد هو الظن الاقوى من الظن الذي يحصل من التقليد فلا جرم
منع من التقليد بعد الاجتهاد وقبل الاجتهاد لم يكن الظن حاصلا فضلا عن الظن الاقوى فلا جرم لا يكون التقليد ممنوعا
ص المجوز فاسألوا اهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من اهل الذكر ش المجوز اي القائل
بانه يجوز التقليد للمجتهد قبل الاجتهاد مطلقا احتج بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه التمسك به
انه تعالى امر بالسؤال وادنى درجة الامر بالسؤال اتباع المسؤول عنه واعتقاد قوله اجاب بان الخطاب
وان كان عاما لكن المراد منه المقلدون بوجهين الاول ان الامر بالسؤال مشروط بعدم العلم فلا يدخل تحته
من هو عالم والمجتهد قبل الاجتهاد عالم لان المراد بالعلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او بالقوة القريبة من
الفعل والمجتهد قبل الاجتهاد حصل له العلم بالقوة القريبة من الفعل فيكون عالما فلا يكون داخلا تحت الخطاب الثاني
ان المجتهد من اهل الذكر فيكون مسؤولا لا سائلا فلا يكون داخلا تحت المامورين بالسؤال ص القائل باصحابي
كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل اجيب بان ظن اجتهاده اقوى ش القائل بان المجتهد
قبل الاجتهاد يجوز له تقليد الصحابة احتج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد سبق الكلام
على هذا وجوابه خطاب مع عوام الصحابة وقد احتج المجوز مطلقا ايضا بان المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل من التقليد
اجاب بان ظن اجتهاده اقوى من الظن الحاصل بالتقليد والتمكن من الظن الاقوى يمنع التقليد ص
مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع
لكان لغيره والاصل عدمه ش يجوز ان يفوض الحكم الى مشيئة المجتهد من غير ان يكون له دليل يتمسك به بان
يقال له احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي في جواز التقليد وعدمه وجوز بعضهم تفويض الحكم الى مشيئة
النبي عليه السلام فقط ومنهم من منع التفويض مطلقا واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع واحتج على الجواز بانه
لو امتنع تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد لكان امتناعه لغيره اذ لو امتنع لذاته للزم من فرض وقوعه محال لكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال لكنه لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم الغير فان قيل هذا ينفي ما ذكرتم في جواز تقليد
المجتهد وهو ان الامتناع نفي والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت اجيب بان الجواز والامتناع ثم الاذن الشرعي في
العمل بالتقليد وعدم الاذن ولا شك ان عدم الاذن يكفي فيه عدم دليل الاذن والجواز والامتناع ههنا الامكان
العقلي والامتناع العقلي والاصل في الاشياء الامكان فالامتناع العقلي يحتاج الى دليل بدون الامكان ص
قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبيد واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها
ش المانعون من جواز تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد قالوا لو تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد يؤدي الى انتفاء المصالح
المقصودة من شرع الحكم لان العباد جاهلون بالمصالح فيجوز ان يختار ما ليس بمصلحة اجاب بان الكلام في جواز
تفويض الحكم الى مشيئته لا في وقوعه ولا يلزم من الجواز انتفاء المصالح ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت المصالح وان جهلها
العبد لان الشرع اخبر عن اصابته فما يختاره العبد يكون مصلحة ص الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه
واجيب بانه يجوز ان يكون بدليل ظني قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس
الا الاذخر فقال الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب او منه ولم يرده وصح
استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك او منه وارتد ونسخ بتقدير بوحي سريع قالوا لولا ان اشق واحج
هذا العامنا او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته ابنته
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان يكون خيرا فيه معينا ويجوز ان
يكون بوحي ش القائلون بوقوع تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فان الاية دلت على ان التحريم فوض الى مشيئته

اجاب بانه يجوز ان يكون تحريمه علم نفسه بدليل ظني فان الاية دلت على التحريم المطلق ولا يدل على التحريم من غير دليل ارشد في ان النبي قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يقطع شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر فهذا الاستثنا صدر من النبي من تلقاء نفسه لا لدليل وقوله لا يختلى اي لا يقطع والخلا مقصور الرطب من الحشيش والواحد خلاه والاذخر نبت الواحدة اذخره اجاب بان الاذخر ليس من جنس الخلا فجواز الاختلا ليس مستفادا من الاستثنا بل مستندا الى الاستصحاب والاستثنا الذي ذكره مؤكد للاستصحاب ولو فرضنا ان الاذخر من جنس الخلا يجوز ان لا يكون الاذخر مرادا فلا يكون داخلا تحت الخلا في التحريم فان قيل اذا لم يكن الاذخر مرادا لم يصح الاستثنا فان عدم الارادة تنافي صحة الاستثنا احيب بانا لو قدرنا ان استثنا النبي عليه السلام تكرير الاستثنا العباس حتى يكون معناهما واحدا صح الاستثنا وان لم يرد الرسول لفهم العباس ارادة الاذخر فتكون صحة الاستثنا لفهم العباس الارادة لا لارادة الرسول عليه السلام ولو سلم ان الاذخر من جنس الخلا واريد منه وقدرنا ان تكرار الاستثنا لاجل الارادة لم يلزم المدعى فانه يجوز ان يكون حرمة الاذخر بالعام ونسخ بوحي سريع فان قيل الناسخ يجب تاخره عن المنسوخ والوحي السريع عقيب تقديم كلمة غير متاخر عنه فلا يكون ناسخا اجيب بان الناسخ يجب ان يكون متاخرا عن الحكم والوحي السريع وان كان غير متاخر عن قول الرسول لكنه متاخر عن الحكم فان حرمة اختلا الخلا ثابت قبل تكلم الرسول بحرمته الثالث قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانه اسند الامر الى نفسه وهذا يدل على انه مفوض الى اختياره والا لما اسند الى نفسه الرابع انه لما قام سراقة بن مالك بن جعشم في حجة الوداع وقال يا رسول الله احجنا هذا العام ام للابد فقال عليه السلام للابد ولو قلت نعم لوجب ولولا انه مفوض الى مشيته لما وجب بقوله نعم الخامس انه لما قتل نضر بن الحارث جاءت ابنته قتيلة الى النبي عليه السلام وانشدت ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته ولولا ان قتله مفوض اليه لما قال الرسول ذلك والغيظ غضب كامن للعاجز يقال غاظه فهو مغيظ والحنق الغيظ واحنقه غيره فهو محنق والجواب عن الوجوه الثلثه انه يجوز ان يكون الرسول مخيرا في الامر على التعيين على معنى انه خير بين ان يامر بالسواك او لا يامر وبين ان يامر بالحج في كل سنة وفي ان لا يامر ولذا في قتل النضر بن الحارث فلا يلزم ان يكون الحكم مفوضا الى مشيته او يجوز ان يكون قول الرسول عليه السلام بالوحي لا من تلقاء نفسه فلا يكون من باب التفويض فيه ص مسئلة المختار انه عليه السلام لا يقر على خطا في اجتهاده وقيل بنفي الخطا لنا لو امتنع لمانع والاصل عدمه وايضا لم اذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السما عذاب ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وايضا انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار وقال انما احكم بالظاهر واجيب ان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه يستلزم الحكم الشرعي المتخاصمين ش اختلفوا في جواز خطا الرسول عليه السلام في اجتهاده والمختار عند المصنف جواز خطائه في الاجتهاد ولكن لا يقر على خطا في اجتهاده وقيل بنفي الخطا عن اجتهاده واحتج المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنة اما المعقول فلانه لو لم يجز خطاؤه في الاجتهاد لكان لمانع ضروره كونه غير ممتنع لذاته والاصل عدم المانع فمن قال بالمانع فعليه البيان واما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه يدل على خطائه في الاذن وهو بالاجتهاد لانه لو كان بالوحي لما عاتبه عليه وقوله تعالى في اسارى بدر ما كان لنبي ان تكون له اسرى حتى قال النبي عليه السلام لو نزل من السما عذاب ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وهي عن اخذ الفدا وذلك يدل على خطائه في اخذ الفدا واما السنة فقوله عليه السلام انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فاقضي على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار

وذلك يدل على انه يقضي بما لا يكون مطابقا للواقع في نفس الامر فيكون خطا قوله الحن بحجته اي افطن لها وقوله عليه السلام انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر يدل على جواز خطائه وقد اجيب عن هذا بان هذا الدليل لا يدل على المتنازع فيه فان الكلام في جواز خطائه في الاحكام لا في فصل الخصومات وهذا يدل على جواز خطائه في فصل الخصومات ورد هذا الجواب بان جواز الخطا في فصل الخصومات يستلزم جواز الخطا في الاحكام وذلك لان الحاكم المتنازع فيه بين الخصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما على من اباح له النبي عليه السلام فيلزم جواز الخطا في الحكم الشرعي المجتهد فيه وهو كونه حلالا عليه اجتهادا ص قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطا واجيب بثبوته للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة واجيب بان في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي ش المانعون من جواز خطائه عليه السلام في الاجتهاد احتجوا باسئلة وجوه الاول انه لو جاز خطاؤه في الاجتهاد لجاز امرنا بالخطا لانا مامورون باتباعه والتالي باطل لان الشارع لا يامر بالخطا اجاب بمنع انتفا التالي فان الامر بالخطا ثابت وذلك لان العوام مامورون بمتابعة المجتهد وتقليدهم مع جواز خطا المجتهد في الاجتهاد بل مع وقوع خطائهم الثاني ان اهل الاجماع معصوم عن الخطا فالرسول اولى ان يكون معصوما عنه لان الرسول اعلى مرتبة من اهل الاجماع اجاب بان اختصاص الرسول بمرتبة اعلى من رتبة العصمة عن الخطا في الاجتهاد وهي رتبة الرسالة والوحي يدفع اولوية النبي بالعصمة عن الخطا فان الخطا لا يوجب نقصا وايضا وجوب اتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية ولذا اندفع الاولوية فيتبع الدليل الدال على عصمة الاجماع عن الخطا وجواز خطائه في الاجتهاد الثالث الخطا في حكم الرسول عليه السلام مخل بمقصود البعثة لان المقصود من البعثة اتباع النبي في الاحكام الشرعية المفضية الى المصالح المقصودة من شرع الاحكام فلو جاز خطاؤه في حكم لم يحصل المصالح المقصودة فيختل المقصود من البعثة اجاب بان الخطا في الاجتهاد لا يخل بالمقصود من البعثة لانه لا يقر على خطائه بخلاف الخطا في الرسالة والوحي فانه يخل بالمقصود من البعثة وهو منفي عنه بالاتفاق ص مسئلة المختار ان النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وايضا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث ش اختلفوا في ان النافي هل يطالب بالدليل على ما نفاه والمختار ان النافي مطالب بالدليل سوا كان نافيا لحكم عقلي او شرعي اذ لم يكن النفي ضروريا وقيل لا يطالب بالدليل مطلقا وقيل يطالب بالدليل العقلي لا الشرعي واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان النافي لو لم يطالب بالدليل يلزم ان يكون النفي ضروريا نظريا والتالي محال والاية من الصدق وهو ضح بيان الملازمة انه لو لم يطالب بالدليل لكان النفي ضروريا والفرض انه نظري فيلزم ان يكون ضروريا نظريا الثاني الاجماع منعقد على ذلك اي على المطالبة بالدليل دعوى وحدانية الله تعالى ودعوى قدمه ودعوى الوحدانية دعوى نفي الشريك ودعوى القدم دعوى نفي الحدوث فيكون الاجماع منعقدا على مطالبة النافي بالدليل ص النافي لو لزم للزم منكر مدعي النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى واجيب بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد يكون انتفا لازم ويستدل بالقياس بالمانع وانتفا الشرط على النفي بخلاف ما لا خصم العلة ش النافي اي القايلون بان النافي لا يطالب بدليل احتجوا بانه لو لزم على النافي الدليل للزم على منكر مدعي النبوة الدليل وللزم ايضا على منكر صلاة سادسة وللزم ايضا على منكر الدعوى وهو المدعى عليه والتوالي باطلة بالاجماع اجاب بان الدليل على النفي قد يكون استصحابا مع عدم الرافع وقيل بيان الملازمة ان كل واحد من المنكرين في الصور الثلاثة ناف اجاب بان الدليل على النفي قد يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد يكون الدليل على النفي انتفا لازم وفي الصور الثلاث الدليل الاستصحاب مع عدم الرافع ولقايل ان يقول ما ذكره ليس جوابا فانه سلم ان الدليل على النفي قد يكون

استفتى با وقد يكون ابتداء الامر ولم يدل على انه مطالب وعلى الجواب ان النافي في هذه الصور مانع يدفع
الدعوى عن نفسه والمانع لا يطالب بخلاف النافي اذا كان مدعيا فانه مطالب والثاني مستند القياس
الشرعي على النفي بان يجعل الجامع وجود المانع او انتفاء الشرط هذا عند من يجوز تخصيص العلة لجواز تخلف الحكم عن
العلة بخلاف من لم يجوز تخصيص العلة لانه يستحيل تخلف الحكم عن العلة عنده ص **التقليد**
والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول
والى الاجماع والعامي الى المفتي والقاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه
وقد تقدم والمستفتي خلافه فان قلت بالتجزي فواضح والمستفتى فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح
ش لما فرغ من الاجتهاد شرع في التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه وعرف التقليد
بانه العمل بقول الغير من غير حجة فالعمل بقول الرسول والعمل بالاجماع وعمل العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول
ليس بتقليد لقيام الحجة عليه اما العمل بقول الرسول فالحجة عليه ظاهرة واما العمل بالباقي فالحجة عليه قول الرسول
ولا مشاحة في تسمية العمل بقول الغير من غير حجة تقليدا والمفتي الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه فيعرف منه
الفقيه والمستفتي خلاف المفتي فان قلت بتجزي الاجتهاد فواضح ان كل من كان اعلم من غيره فهو بالنسبة الى ذلك
الغير يجوز ان يكون مفتيا ويكون ذلك الغير مستفتيا وان لم نقل بتجزي الاجتهاد فالمفتي من يكون عالما بالجميع
والمستفتي لا يكون عالما بالجميع والمستفتى فيه هو المسائل الاجتهادية واما المسائل العقلية فالصحيح انه لا يجوز
التقليد فيها ص مسئلة لا تقليد في العقليات كوجود البارئ وقال العنبري بجوازه وقيل
النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل كحدوث العالم ولانه
لو حصل لكان نظرا ولا دليل ش اختلفوا في جواز التقليد في العقليات اي المسائل الاصولية المتعلقة
بالاعتقاد كوجود البارئ وصفاته والمختار انه لا تقليد في العقليات وقال العنبري يجوز التقليد فيها وقيل
الواجب في مثل هذه العقليات التقليد والنظر فيه حرام واحتج المصنف على المختار بان الاجماع منعقد على
وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه من الصفات وما لا يجوز والتقليد لا يحصل المعرفة لثلثة وجوه الاول
انه يجوز كذب المقلد لانه ليس بمعصوم ومن لم يكن آمنا بالواجب فلو جاز التقليد في المعرفة لجاز ترك الواجب
الثاني لو كان التقليد يحصل المعرفة لكان يحصل المعرفة بحدوث العالم اذا قلد القائل به ويحصل المعرفة بقدم
العالم اذا قلد القائل به فيلزم حدوث العالم وقدمه وهو محال الثالث ان التقليد لو حصل المعرفة لكان تحصيل
التقليد المعرفة بالنظر والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان تحصيل المعرفة بالضرورة لما اختلف فيه ولاشترك
بعض الجمع فيه وليس كذلك واما استثناء التالي فلان النظر لا يحصل الا عن دليل والاصل عدمه قيل على الوجه الاول
انه يلزم مثله ان لو لم يجوزه بالتقليد لاحتمال خطا الناظر ويمكن ان يجاب عنه بان خطا الناظر انما يحتمل اذا لم
يراع القانون المميز بين النظر الصحيح والفاسد اما عند مراعاته فلا يحتمله وعلى الوجه الثاني ان النظر ايضا
قد يفضي بعضه الى القدم ومنه الى الحدوث فلو كان المعرفة بالنظر يلزم اجتماع النقيضين ويمكن ان يجاب عنه بمثل ما اجاب
عن الاول وعلى الثالث انه لم احتاج التقليد في افادة المعرفة الى النظر احتاج النظر ايضا في الافادة
الى النظر ويمكن ان يجاب بان النظر وان احتاج في كونه مفيدا للمعرفة الى النظر لكنه دل دليل على كونه خ م التقليد
مفيدا بخلاف التقليد فانه لم يدل دليل على كونه مفيدا للمعرفة والحق ان حصول اليقين في الالهيات بالنظر
صعب جدا الا انه يحصل الظن بالنظر ولا يحصل الظن من التقليد اصلا فالنظر اولى من التقليد ص
قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان لنقل كالفروع واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى
الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة
العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل بايسر نظر قالوا وجوب
النظر دور وعقلي وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع في الشبه والضلالة بخلاف

التقليد

التقليد قلنا فيحرم على المقلد او يتسلسل ش القائلون بان النظر ليس بواجب في العقليات
احتجوا بوجوه الاول ان النظر لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان النظر واجبا عليهم
لنقل عنهم مباحثهم ومناظرتهم في المسائل الاصولية الاعتقادية كما نقل مناظرتهم في الفروع ولما لم ينقل
دل على ان النظر غير واجب اجاب بانه كذلك اي كان الصحابة اولى بالنظر والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو
باطل قطعا وانما لم ينقل مناظرتهم ومباحثتهم لا لعدم وجوب النظر عليهم بل لوضوح الامر عندهم في ذلك
ولعدم المحوج عندهم الى الاكثار في الكلام والمناظرة لصفاء سرائرهم وصفو سريرتهم ومشاهدتهم المحوج ؟
الوحي والتنزيل فانها اهم ... النفوس لدرك الامور الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوائب
الكسبية واللواحق المادية الثاني لو كان النظر واجبا لالزم الصحابة العوام بالنظر والتالي باطل
لانه لم ينقل عن احد من الصحابة الزام العوام بذلك اجاب عنه بانهم الزموا العوام بالنظر وليس المراد بالنظر
تحرير الادلة والتخلص والجواب عن الشبه الواردة على الادلة كما يفعله المتكلمون ولا شك ان الدليل الموجب للمعرفة
يحصل بايسر نظر الثالث ان النظر لو كان واجبا لزم الدور وذلك لان وجوب النظر نظري فيتوقف
على النظر والنظر يتوقف على وجوب النظر فيلزم الدور وقد تقدم جواب ذلك في مسئلة الحسن والقبح وهو ان
النظر لا يتوقف على وجوب النظر الرابع ان النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلالة والوقوع في الشبه
والضلالة حرام ومظنة الحرام حرام فيكون النظر حراما بخلاف التقليد فانه لا يكون مظنة الوقوع في الشبه
والضلالة اجاب بانه اذا كان النظر حراما يلزم حرمة التقليد ايضا وذلك لان التقليد اما يستند
الى النظر او لا فان كان الاول يلزم حرمته وان لم يستند الى النظر بل استند الى تقليد اخر يتسلسل ولقائل
ان يقول لا نسلم ان التقليد ان لم يستند الى النظر احتاج الى تقليد اخر ولم لا يجوز ان يستند التقليد الى
الكشف والمشاهدة فلم يحتج الى تقليد اخر ص مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان
كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا وهو عام فيمن لا يعلم
وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا يؤدي الى وجوب اتباع
الخطا قلنا وكذلك لو ابدى له مستنده وكذلك المفتي نفسه ش غير المجتهد يلزمه
التقليد في الفروع وان كان عالما بغير ما يقلد فيه وقيل انما يلزم غير المجتهد التقليد اذا تبين له صحة
اجتهاد من يقلده بدليل ذلك الاجتهاد واحتج المصنف على الاول بوجهين الاول قوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه عام في العامي والعالم الذي لم يعلم ما يقلد فيه الثاني انه لم يزل
المستفتون يتبعون المفتين من غير ابداء المفتين مستند اجتهادهم للمستفتين وشاع وذاع ولم ينكره
احد فيكون اجماعا على اتباع غير المجتهد للمجتهد وان لم يتبين له دليل صحة اجتهاده احتج الشارطون قالوا لو لم
يتبين له صحة اجتهاده بدليله لادى الى وجوب اتباع الخطا لانه اذا لم يتبين له مستند الاجتهاد جاز ان يكون
اجتهاده خطا اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه لو ابدى المجتهد للمقلد سنده يجوز ان يكون اجتهاده
خطا فان احتمال الخطا لا يندفع بذكر السند وايضا المفتي نفسه مأمور بالعمل باجتهاده مع جواز خطائه
ص مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس مستفتون
معظمون له وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال
فالظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممتنع
ولو سلم فالفرق ان الغالب المجتهد العدالة بخلاف الاجتهاد ش اتفقوا على جواز الاستفتاء ممن
عرفه المستفتي بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للافتاء والناس يستفتون منه ويعظمونه ولافتائه و
اتفقوا ايضا على امتناع الاستفتاء في ضده اي ممن عرف بالجهل وعدم العدالة ولم يره منتصبا للافتاء

والناس لا يلتفتون إليه ولا إلى إفتائه واختلفوا في جواز الاستفتاء من المجهول أي الذي لا يعرف
بعلم ولا جهل والمختار امتناع الاستفتاء منه واحتج عليه بأن الأصل عدم العلم وبأن أكثر الناس
الجهال فالظاهر أن المجهول من الغالب الحاقا للفرد بالأعم الأغلب كالشاهد والراوي فإنه إذا جهل
حاله لم يقبل قوله القائل بجواز الاستفتاء من المجهول قالوا لو امتنع الاستفتاء من المجهول لدل على أن المجهول
بحاله لا يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته والتالي باطل لأن الناس يستفتون من علم علمه وجهل
عدالته أجاب بأنه يمنع الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته ولو سلم جواز الاستفتاء ممن علم علمه
وجهل عدالته فالفرق بينهما ظاهر فإن الغالب المجتهدين العدالة فمن لم يعرف بالعدالة من المجتهدين يلحق بالعدول
منهم الحاقا للفرد بالأعم الأغلب كالاجتهاد فإن من لم يعرف بالاجتهاد لا يلحق بالمجتهدين لأن الغالب
الجهل ص مسئلة إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد و
الأصل عدم أمر آخر قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره أبدا ش إذا اجتهد المجتهد
في واقعة وأدى اجتهاده إلى حكم معين ثم تكررت تلك الواقعة لم يلزمه تكرير النظر وقيل يلزمه لنا
على الأول بأنه اجتهد وحصل الظن بمقتضى اجتهاده والأصل عدم أمر آخر يطلع عليه فإن علم …
تكرير النظر أنه يكون بوجوب تكرير النظر عند تكرر الواقعة قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم
يطلع عليه أولا فيجب النظر أجاب بأن هذا لو كان موجبا لوجوب تكرير النظر أبدا لوجب تكريره
تكرير النظر أبدا لاحتمال تغير الاجتهاد فللمكلف تكرير النظر أبدا باطل اتفاقا ص مسئلة يجوز خلو الزمان
عن المجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه وقال صلوات الله عليه إن الله لا يقبض
العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم
فضلوا وأضلوا قالوا لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فأين
نفي الجواز ولو سلم فيتعين … وسلم الأولى قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق ولو سلم
المسلمين على الباطل قلنا إذا فرض موت العلماء لم يمكن ش يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابلة
واحتج عليه بوجهين الأول أن خلو الزمان عن المجتهد لم يستلزم محالا لذاته فلو امتنع لكان امتناعه لغيره
والأصل عدم الغير الثاني قوله صلوات الله عليه إن الله لا يقبض العلم الحديث فإنه يدل صريحا على خلو الزمان
عن العلماء احتج الحنابلة بوجهين الأول قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي … فإنه يدل على عدم خلو الزمان
عن المجتهد أجاب بأن الحديث دال على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل على عدم جواز
خلو الزمان عن المجتهد والمراد … فأين نفي الجواز ولو سلم أن الحديث دال على نفي الجواز ولكن
الظهور لأنه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء وهذا النص صريح في نفي الجواز لأن القائم بالحق أعم من المجتهد ولو سلم أن
… لا يكون الظهور فيتعين … الدليل الأول … الثاني أن الاجتهاد
فرض كفاية فلو جاز خلوه لاعتبر في عصر من الأعصار اتفاق العلماء على الباطل إذا انتفى الاجتهاد في عصر
تكون الأمة في هذا العصر … على ترك الواجب وهو باطل أجاب بأنه إذا فرض موت العلماء لم يكن
الاجتهاد … لا يكون فرض كفاية فاتفاق الأمة على ترك الاجتهاد في عصر لا يكون باطلا
ص مسئلة إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إن كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر جائز
وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر والمانع غيره
المجوزون نقل الأحاديث وأجيب … [illegible] … لو كان
للعامي وأجيب بالدليل وبالفرق ش اختلفوا في إفتاء من ليس بمجتهد إذا أفتى بمذهب مجتهد
كالفقيه الذي ليس بمجتهد إذا أفتى بمذهب الشافعي والمختار عند المصنف
إنه

أنه يجوز إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إذا كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر فيها بأن يكون
قادرا على التفريع على المأخذ وإن لم يكن كذلك فلا يجوز إفتاؤه وقيل يجوز إفتاء المطلع على المأخذ عند
عدم المجتهد وإلا فلا وقيل يجوز إفتاء من ليس بمجتهد مطلقا سواء كان مطلعا على المأخذ أو لا وقيل لا يجوز مطلقا
واحتج المصنف على المذهب المختار بأنه وقع الإفتاء من المطلع على المأخذ في الأعصار ولم ينكر عليه أحد
وأنكر السلف على إفتاء من ليس بمطلع على المأخذ فيكون إجماعا على جواز إفتاء المطلع وعدم جواز إفتاء غير المطلع
احتج المجوز مطلقا بأن غير المجتهد المفتي ناقل لما أفتى به فيعتبر نقله كالأحاديث أجاب بأن الكلام
في الإفتاء بمذهب غيره وهو غير النقل أما لو نقل وقال مثلا قال الشافعي كذا وظن المستفتي صدقه جاز
له الأخذ بقوله المانع من جواز الإفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد لو جاز لجاز إفتاء العامي
لكون كل واحد منهما غير مجتهد أجاب بأن الجواز والامتناع يتبعان الدليل والدليل على جواز إفتاء من ليس
بمجتهد إذا كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر ولم يدل على جواز إفتاء العامي وبالفرق فإن المطلع على المأخذ
الدال أهليته النظر يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على سند الاجتهاد بخلاف العامي ص مسئلة
للمقلد أن يقلد المفضول وعن أحمد وابن سريج الأرجح متعين لنا القطع بأنهم كانوا يفتون مع الاشتهار
والتكرار ولم ينكر وأيضا قال عليه السلام أصحابي كالنجوم واستدل بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره وأجيب
بأنه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء إليه وعدم ذلك قالوا أقوالهم كالأدلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ما
ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الأعلم أقوى قلنا تقدير ما قدمتموه ش
اختلفوا في أن المقلد هل يجوز له أن يقلد المفضول عند وجود الأفضل والمختار أنه يجوز له تقليد المفضول
مع وجود الأفضل وقيل عن أحمد وابن سريج أن تقليد الأرجح متعين واحتج المصنف على المختار بأن المفضول
من الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم بالمفضولية ومع تكرر الإفتاء منهم ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة فيكون
إجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل وبقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
فإنه يدل على جواز الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين الفاضل والمفضول واستدل على جواز تقليد
المفضول بأن تعين الأرجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره أجاب
بأن الترجيح يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء إليه وإقبال الناس عليه بالاستفتاء وهذا يمكن للعامي المانعون
من جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل احتجوا بوجهين الأول أن أقوال المفتين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة فكما وجب
العمل بالدليل الراجح وجب تقليد الأفضل أجاب بأن هذا الدليل لا يقاوم ما ذكرنا لأن ما ذكرنا إجماع
وهذا قياس والقياس لا يقاوم الإجماع ولو سلم أن القياس يقاوم الإجماع فالفرق ثابت بين المقيس والمقيس
عليه فإن المجتهد يقدر على ترجيح الأدلة بعضها على بعض والعامي لا يقدر لتعسر الترجيح على العوام
الثاني أن الظن بقول الأعلم أقوى من الظن بقول المفضول فيتعين اتباع الظن الأقوى أجاب بأن هذا
تقدير ما قدمتموه … ص مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم
آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا … كالأولى
ش اتفقوا على أن العامي إذا قلد مجتهدا في حكم من الأحكام لا يرجع عنه في ذلك الحكم إلى غيره
من المجتهدين واختلفوا في أنه هل يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر في حكم آخر والمختار أنه يجوز للمقلد الرجوع إلى
مجتهد آخر في حكم آخر والدليل عليه أن القطع حاصل بوقوع الرجوع وعدم الإنكار فإن العوام لا يزالون يقلدون
مجتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم آخر ولم ينكر عليهم أحد وأما لو التزم العامي مذهبا معينا كمذهب … والعامي …
… [illegible] … والثاني أنه يجوز مطلقا والثالث أنه كالأول
كقوله أن … إمامه في بعض المسائل ويقلد غيره … [illegible] … بقوله
يجوز مطلقا والثالث أنه يجوز فيما لم يقلده ولم يعمل به بعد ولا يجوز في … للقطع عنهم بذلك
ص الترجيح وهو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها … وأورد … أربعة …

واحسن بالنزاهة او بالعرف ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن والترجيح
في الظنين منقولين او معقولين او منقول ومعقول ش لما فرغ من الاجتهاد شرع في
الترجيح وذكر اولا حده ثم وجوب العمل به ثم اقسامه والترجيح هو اقتران الامارة بما يتقوى به على
معارضها ويجب تقديم الامارة على معارضها اذا رجحت لانا نقطع ان الصحابة قدموا بعض الاخبار
على بعض منها انهم قدموا خبر عايشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة الماء من الماء
وقدموا خبر من روى من ازواجه انه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على خبر ابي هريرة من
اصبح جنبا فلا صوم له ولو عورض بان شهادة اربعة راجحة على شهادة اثنين فلو وجب العمل بالراجح
وجب تقديم شهادة اربعة على اثنين اجاب بالتزامه فان بعض الائمة يحكم بتقديم شهادة اربعة على شهادة
اثنين وبالفرق فان الشهادة شرعت لدفع الخصومة فلو اعتبر الترجيح بالكثرة لافضى الى تطويل الخصومة
وهو خلاف ما هو المقصود من شرعها بخلاف الامارة ولا تعارض بين قطعيين لان القطع بالايجاب يجب
ان يكون مطابقا للواقع فلو قطع بالنفي على تقدير القطع بالايجاب يلزم كون النفي ايضا مطابقا للواقع فيلزم
اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال ولا تعارض ايضا بين قطعي وظني لانتفاء الظن باحد الطرفين عند القطع
بالطرف الاخر وانما يقع بين الظنيين وهو اما في منقولين او في معقولين او في منقول ومعقول
ص الاول في السند والمتن والمدلول وفي خارج الاول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا
للكرخي وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبانه اشهر باحدها وباعتماده على
حفظه لا نسخه وعلى ذكره لا على خط وبموافقة عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين
وبان يكون المباشر كرواية ابي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة
وهو حرام وبان يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان
وبان يكون مشافها كرواية القسم عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية بريرة خ
انه كان حرا لانها عمة القسم وان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد عليه السلام وكان تحت ناقته
حين لبى وبكونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا او متقدم الاسلام او مشهور النسب او غير ملتبس
بضعيف وبتحملها بالغا وبكثرة المزكين او اعدليتهم او اوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر
على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف
وعلى المشهور والكتاب على المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيرهما والمسند باتفاق على المختلف فيه وبقراءة
الشيخ وبكونه غير مختلف وبالسماع على محتمل وبكونه مع الحضور على الغيبة وبوروده صيغة فيه على ما فهم
وبما لا تعم به البلوى على الاخر في الاحاد وبما لم يثبت انكار لروايته على الاخر ش القسم الاول
التعارض بين المنقولين وهو اما في السند او في المتن او في مدلول اللفظ او في امر خارج الاول
وهو التعارض في السند والترجيح فيه اما بامور تتعلق بحال الراوي او بحال الرواية او بحال المروي عنه
الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو الترجيح بكثرة الرواة فان كثرة الرواة مرجحة لقوة الظن خلافا للكرخي
وبزيادة الثقة والعدالة وبزيادة الفطنة وبزيادة الورع وبزيادة العلم وبزيادة الضبط وبزيادة علم النحو
وبان يكون اشهر باحد هذه الامور الستة وباعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة سمع منها وباعتماده على
ذكره لا على خط وذلك بان يكون الراوي حال الرواية ذاكرا للرواية غير معتمد في ذلك على خطه او خط اخر
وبموافقة الخبر عمل الراوي لان خبر من عمل بموافقته ابعد من الكذب من خبر من لم يوافق عمله خبره وبانه
عرف من حال الراوي انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون الراوي مباشرا لما روى كرواية ابي
رافع ان النبي عليه السلام نكح ميمونة وهو عليه السلام حلال اي غير محرم وكان ابو رافع سفيرا بين الرسول
عليه السلام وبين ميمونة فانه يرجح على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو محرم وبان يكون الراوي

صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس
لكون صاحب القصة اعرف بها من غيره وبان يكون الراوي مشافها فيما نقل ليس بينه وبين من يروي عنه حجاب
كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانه تقدم على رواية
من روى ان زوجها كان حرا لان القسم سمع من عايشة مشافهة لان عايشة عمته بخلاف من روى انه كان حرا
فانه سمع منها من وراء الحجاب وبان يكون الراوي اقرب ممن يروي عنه عند سماع ما رواه كرواية ابن عمر رضي الله عنه حين لبى عليه السلام
افرد رسول الله وكان ابن عمر تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها تقدم على رواية من روى انه عليه السلام
قرن وبكون الراوي من اكابر الصحابة لقربه لان الاكبر غالبا في النبي دون الاصغر او بكون الراوي متقدم الاسلام
فان الكذب عنه ابعد او بكونه مشهور النسب او بكونه غير ملتبس في الاسم بضعيف يطعن فيه وبتحمل الراوي
الرواية حالة البلوغ لزيادة ضبط البالغ واحتياطه وبكثرة مزكي الراوي او باعدليتهم او باوثقيتهم وبالبحث
عن حاله وبتصريح المزكين بالتعديل فانه يقدم على الحكم وذلك بان يكون تزكية احدهما بصريح القول وتزكية الاخر
بالحكم بشهادته والتزكية بالحكم تقدم على التزكية بالعمل وذلك بان يكون تزكية احدهما بالحكم بشهادته وتزكية الاخر
بالعمل بروايته الثاني ما يتعلق بحال الرواية وهو الترجيح بالمتواتر فان المتواتر يرجح على المسند لان
المتواتر مقطوع المتن والمسند مظنونه والمسند يقدم على المرسل لان قبل الخلاف في قبول المرسل ومرسل
التابعي يرجح على مرسل غيره لان مرسل التابعي قد ترك فيه ذكر الصحابي لان الظاهر رواية التابعي عن الصحابي والظاهر
في الصحابي العدالة لقيام الدليل عليه بخلاف غير الصحابي وبالاعلى اسنادا فانه يقدم على غيره لقلة الوسايط
فانها ابعد عن الكذب والمسند عنعنه الى الرسول عليه السلام يرجح على الذي اسند الى كتاب معروف ويرجح
على حديث مشهور بين العلماء ويرجح ما في كتاب معروف ومعتبر على الحديث المشهور بين العلماء لان العادة تمنع النقل
في الكتاب المشهور ويرجح ما في صحيحي البخاري ومسلم على غيره فان المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من المسند
الى كتاب غير مشهور بالصحة ويرجح المسند باتفاق على المختلف في كونه مسندا ويرجح بقراءة الشيخ فان قراءة الشيخ
على الاخر اولى من قراءته على الشيخ لامكان ذهول الشيخ في الثاني ويرجح بكونه غير مختلف روايته فان
اختلاف الرواية تدل على انه مضطرب بخلاف ما يكون على طريقة واحدة الثالث ما يتعلق بحال
المروي فيرجح بالسماع فان الحديث المسموع عن النبي عليه السلام يقدم على ما احتمل ان يكون مسموعا ويرجح بكونه مع الحضور
فان المروي الذي خرجه جرى بحضرته عليه السلام ولم ينكره راجح على ما جرى في غيبته وعلم به ولم ينكره ويرجح
بورود صيغة فيه فان الذي ورد فيه صيغة لفظ النبي عليه السلام يقدم على ما فهم من فعله مثل سها فسجد ويرجح
بما لا تعم به البلوى في الاحاد فان ما لا تعم به البلوى راجح على ما تعم به البلوى اذا كان من الاحاد لكونه ابعد من
الكذب مما تعم به البلوى لان تفرد الواحد بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله يوهم الكذب ويرجح بما لم يثبت انكار لروايته
فان ما لم يثبت انكار لروايته يقدم على ما ثبت انكار لروايته سواء كان الانكار انكار جحود او انكار نسيان
ص المتن النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والنهي على الاباحة والاقل احتمالا على
الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بشهرة مصححه او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله
والمجاز على المشترك على الصحيح لما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي المستعمل شرعا على الشرعي بخلاف المنفرد والشرعي
على غيره والعرفي على اللغوي ... وبتاكيد الدلالة ويرجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا
والايماء على المفهوم وتخصيص العام
على غيره ومفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء والعام الشرطي على
على ما والعام لم يخصص على ما خص والمقيد ... والعام الشرطي على ... والجمع باللام ومن وما على
النكرة المنفية وغيرها

الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده ش ـــــ لما فرغ من الترجيح بامور
عايده الى السند شرع في الترجيح بامور تعود الى المتن فالنهي يرجح على الامر لان المقصود من الامر
حصول المصلحه ومن النهي دفع المفسده والاهتمام بدفع المفاسد اشد من الاهتمام بحصول المصالح
ولان محامل النهي وهي الحرمه او الكراهه اقل من محامل الامر وهي الوجوب والندب والاباحه وما
كان المحامل اقل كان ابعد عن الاضطراب والامر يرجح على الاباحه على المذهب الصحيح لاحتمال الضرر على تقدير
الترك لو قدم الاباحه بخلاف العكس لانه لو قدم الامر لم يحتمل الضرر لانه لم يحرم تركه ومن رجح الاباحه
على الامر نظر الى ان الامر احتمل عده معان بخلاف الاباحه فان الاباحه اقل احتمالا فترجح على الامر
لقله الاحتمال ويرجح النهي على الاباحه بمثل ما قيل في ترجيح الامر على الاباحه ويرجح الاقل احتمالا على الاكثر
احتمالا للمباعده وما كان الفايده حقيقه راجحه على ما كانت الفايده مجازا لان الحقيقه مستقله بالافاده
دون المجاز فانه يحتاج الى القرينه والمجاز يرجح على المجاز بسبب شهره مصحح ذلك المجاز وذلك بان يكون
العلاقه بينه وبين الحقيقه اشهر من العلاقه بين المجاز الاخر والحقيقه مثل ان يكون احدهما من باب
المشابهه والاخر من باب اسم المتعلق على المتعلق او بقوه مصححه بان يكون مصحح احد المجازين اقوى من
مصحح الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء والعكس فان العلاقه المصححه في الاول اقوى من العلاقه المصححه في الثاني
او بقرب جهه احد المجازين الى الحقيقه كحمل نفي الذات على نفي الصحه فانه اقرب اليه من نفي الكمال او بكون دليل
احد المجازين راجحا على دليل المجاز الاخر وذلك بان يكون القرينه الصارفه في احدهما قطعيه وفي الاخر ظنيه
او يكون احد المجازين مشهور الاستعمال والاخر غير مشهور ويرجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح لعدم [illegible]
المجاز وترجيح الاشهر مطلقا على غير الاشهر وانما قال مطلقا ليتناول الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت
احديهما اشهر من الحقيقه والترجيح بين الحقيقه والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقه وفي رجحان المجاز الاشهر
على الحقيقه نظر لان المجاز وان كان اشهر لانه على خلاف الاصل والحقيقه وان كانت اقل شهره لكنها ترجح بانها
الاصل ويرجح اللفظ اللغوي المستعمل شرعا في مفهومه اللغوي على المنقول الشرعي لان الاصل موافقه الشرع
اللغه وهذا بخلاف المنفرد وهو ان يكون اللفظ مستعملا في اللغه لمعنى وفي الشرع لمعنى اخر فان المعهود من الشرع
اطلاق اللفظ في مفهومه الشرعي ويرجح احد المعنيين بتاكيد الدلاله مثل ان يكون احد المعنيين خاصا
عطف على عام شامل له والمعارض الاخر خاصا ليس كذلك فان الخاص المعطوف على العام اقوى دلاله بدلاله
العام عليه مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاه الوسطى ويرجح في الاقتضاء ما يتوقف عليه ضروره الصدق
مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان على ما يتوقف عليه ضروره وقوعه شرعا او عقلا مثل اعتق عبدك عني او
صعدت السطح لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعي او العقلي نظرا الى بعد
الكذب في كلام الشارع ويرجح في الايماء ما لولاه لكان في الكلام عبث وحشو على غيره من اقسام الايماء مثل ان
يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يعلل الحكم به لكان ذكره عبثا او حشوا فانه يقدم على الايماء بترتيب الحكم
على التعقيب لان نفي العبث والحشو من كلام الشارع اولى ويرجح احد المتعارضين في المفهوم بمفهوم
الموافقه فان مفهوم الموافقه راجح على مفهوم المخالفه على المذهب الصحيح لان دلاله اللفظ على مفهوم
الموافقه اظهر من دلالته على مفهوم المخالفه ولذلك لم يقل بمفهوم المخالفه بعض من قال بمفهوم الموافقه
ويرجح الاقتضاء على الاشاره وعلى الايماء وعلى المفهوم اما ترجيحه على الاشاره فلان الاقتضاء مقصود بايراد
اللفظ صدقا او حصولا ويتوقف الاصل عليه بخلاف الاشاره فانها لم يقصد بايراد اللفظ وان توقف
الاصل عليه واما ترجيحه على الايماء فلان الايماء وان كان مقصودا بايراد اللفظ لكنه لم يتوقف الاصل عليه
واما ترجيحه على المفهوم فلان الاقتضاء مقطوع بثبوته والمفهوم مظنون ثبوته ولذلك لم يقل بالمفهوم
بعض من قال بالاقتضاء ويرجح

تخصيص العام على تاويل الخاص لان تخصيص العام كثير وتاويل الخاص ليس بكثير ولان الدليل لما دل على عدم
اراده البعض تعين كون الباقي مرادا واذا دل على ان ظاهر الخاص غير مراد لم يتعين هذا التاويل
ويرجح الخاص على العام ويرجح الخاص من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلاله من العام فكذا
ما هو اقرب منه ويرجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص لان العام بعد التخصيص اختلف في
كونه حجه بخلاف العام الباقي على عمومه وحكم المقيد والمطلق حكم الخاص والعام ويرجح العام الشرطي
ومن وما على النكره في سياق النفي وعلى غيرها كالمحلى باللام لان الفاظ العام الشرطي توجب التعليل بالسببيه
الحاصله بالشرط ايضا والفاظ العام غير الشرطي لا يوجب غير الفايده مستنده اخرى فكان اولى ويرجح المجموع
المحلى باللام ومن وما على الجنس المحلى باللام لان الجنس المحلى باللام اختلف المحققون في عمومه بخلاف
المجموع باللام ومن وما ويرجح الاجماع على النص لعدم قبول الاجماع النسخ ويرجح الاجماع الذي على الاجماع اخر ظني
وفي بعده لقرب الاول من عهد الرسول عليه السلام وهو يوجب قوه الظن ص ـــــ المدلول
الحظر على الاباحه وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المفاسد اهم وعلى الكراهه والوجوب على الندب
والمثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامه دخل ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب
والموجب للطلاق والعتق لمخالفته للنفي وقيل بالعكس لموافقته التاسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب
وقد ينعكس والاخف على الاثقل وقد ينعكس ش ـــــ لما فرغ من الترجيح العايد الى المتن شرع في الترجيح العايد
الى المدلول فيرجح الحظر على الاباحه لان فعل الحظر يستلزم مفسده بخلاف الاباحه لانه لا يتعلق بفعلها وتركها
مصلحه ولا مفسده ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقيل بالعكس اي يرجح الاباحه
على الحظر لان الاباحه يستلزم نفي الحرج الذي هو الاصل ويرجح الحظر على الندب لان الندب لتحصيل المصلحه والحظر
لدفع المفسده ودفع المفاسد اهم من تحصيل المصالح ويرجح الحظر على الكراهه لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الى اخره ويرجح الحظر على الوجوب لان دفع المفسده اهم ويرجح الوجوب على الندب لان مع اعتقاد
الوجوب يحتاط المكلف عن الترك الذي يحتمل ان يكون التارك معذورا بسببه بخلاف اعتقاد الندب فانه لا يحترز
احتياطا عن الترك ويرجح المثبت على النافي لاشتمال المثبت على مزيد فايده لم يحصل من النافي كخبر بلال انه عليه
السلام دخل البيت وصلى وقال اسامه انه عليه السلام دخل البيت ولم يصل وقيل المثبت والنافي سواء والاصح يتقوى
احدهما على الاخر لان النافي بموافقته الاصل ويرجح الدارئ اي الدافع على الموجب له لان الدارئ يوافق
النفي الاصلي ولقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ويرجح الموجب للطلاق والموجب للعتق على
النافي لهما لان الموجب للطلاق والعتق يوافق النفي الاصلي اعني رفع القيد فيتقوى به على النافي للطلاق
والعتق وقد ينعكس في الصور الثلاث اي يرجح الموجب للحد على الدارئ والنافي للطلاق والعتق على الموجب
لهما لان الموجب للحد والنافي للطلاق والعتق يوافق التاسيس وموافقه التاسيس اولى من موافقه
النفي الاصلي لان التاسيس يفيد فايده زايده ويرجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي لان الثواب يحصل بالتكليفي
دون الوضعي وقد ينعكس اي يرجح الحكم الوضعي على التكليفي لان الحكم التكليفي يشترط فيه فهم المكلف بالخطاب
وتمكنه من الفعل والوضعي لا يكون كذلك ويرجح التكليفي الاخف على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر ولقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد ينعكس اي يرجح الاثقل
على الاخف لان الاثقل اكثر ثوابا لقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك ص ـــــ الخارج يرجح
الموافق لدليل اخر او لاهل المدينه او للخلفاء او للاعلم وبرجحان احد دليلي التاويل وبالتعرض للعله و
العام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل في
صوره على غيره وقيل بالعكس والعام بانه امس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على او ما ملكت تاخره
وبتفسير الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب وبقرائن تاخر الاسلام او تاريخ مضيق
او تشديده لتاخر التشديدات

مسـ لما فرغ من الترجيح العايد الى المدلول شرع في الترجيح العايد الى امر خارج وهو ترجيح بامور لا يتوقف عليها الدليل لا في وجوده ولا في صحته ودلالته يرجح الدليل الموافق لدليل اخر على دليل لا يوافقه دليل اخر لان الظن الحاصل من الدليلين اقوى من الظن الحاصل من دليل واحد ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة او لعمل الخلفاء الراشدين او لعمل الاعلم على غيره فان اهل المدينة الترجيحية ولذا الخلفاء الراشدون والاعلم احفظ لمواقع الخلل واعرف بدقايق الادلة ويرجح احد التاويلين على الاخر بكون دليله على دليل التاويل الاخر ويرجح الحكم الذي تعرض لعلته على الحكم الذي لم يتعرض لعلته لان الحكم الذي يعرض لعلته افضى الى تحصيل مقصود الشارع لان النفس له اقبل بسبب يعقل المعنى ويرجح العام الوارد على سبب خاص على العام المطلق في حكم ذلك السبب لان العام الوارد على السبب الخاص كالخاص بالنسبة الى ذلك السبب والخاص مقدم على العام ويرجح المطلق على العام الوارد على سبب خاص في حكم غير السبب لانه اختلف في عموم العام الوارد على السبب ولم يختلف في عموم العام المطلق و الخطاب شفاها اذا عارض عاما لم يكن بطريق المشافهة فيرجح الخطاب بالمشافهة فيمن خوطب شفاها ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة على العام الذي عمل به في صورة لانه لا يلزم من العمل بالعام الذي لم يعمل به في صورة اهمال احد الدليلين ولو عمل بالعام الذي عمل به في صورة لزم اهمال العام الاخر بالكلية وقيل بالعكس اي يرجح العام الذي عمل به في صورة على العام الذي لم يعمل به في صورة لان العام المعمول به يقوى باعتبار العمل به واذا تناقض عامان احدهما امس بالمقصود بان قصد به بيان الحكم المختلف فيه والعام الاخر كذلك فالعام الذي هو امس بالمقصود يرجح على العام الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف الثاني ويرجح الحديث الذي فسره الراوي بفعله او قوله على الحديث الذي لم يفسره الراوي … لاشتمال الاول على فايدة زايدة ويرجح احد الحديثين على الاخر بذكر السبب فان الحديث الذي ذكر الراوي السبب معه راجح على ما لم يذكر السبب معه لان ذكر السبب يدل على زيادة اهتمام الراوي بالرواية ويرجح احد الخبرين على الاخر بتاخر اسلام الراوي لان الظاهر تاخر روايته من تاخر الاسلام عن اسلامه بخلاف رواية الاخر لجواز تقدمها على الاسلام … ويرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق على غيره لان تضيق التاريخ قرينة دالة على تاخره ولذا يرجح احد الخبرين على الاخر لكونه متضمنا للتشديد لان التشديد قرينة دالة على تاخره فان التشديد في اخر عهد الرسول عليه السلام والتخفيف في اول عهده صـ المعقولان قياسان او استدلالان فالاول اصله وفرعه ومدلوله وخارج الاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبانه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله سـ لما فرغ من بيان الترجيح بين منقولين شرع في بيان الترجيح بين معقولين والمعقولان اما قياسان او استدلالان وترجيح احد القياسين على الاخر قد يكون بما يعود الى اصله والى فرعه والى مدلوله وهو ما يقتضيه القياس والى خارج والاول وهو ما يعود الى اصله على قسمين الاول ما يعود الى حكمه والثاني ما يعود الى علته اما ما يعود الى حكم الاصل فمنه الاول الترجيح بالقطع فيرجح القياس الذي يكون حكم الاصل فيه مقطوعا على القياس الذي لم يقطع حكم اصله الثاني الترجيح بقوة دليله فيرجح القياس الذي حكم اصله اقوى وان لم يكن مقطوعا على القياس الذي لم يكن حكم الاصل فيه كذلك الثالث الترجيح بكون حكم الاصل لم ينسخ باتفاق فيرجح القياس الذي لم ينسخ حكم اصله باتفاق على القياس الذي اختلف في نسخ حكم اصله الرابع الترجيح بكون حكم الاصل على سنن القياس فالقياس الذي يكون حكم اصله جاريا على سنن القياس راجح على القياس الذي لا يكون كذلك الخامس الترجيح بدليل خاص على تعليل حكم اصله

اهله — احدها

فالقياس الذي دل دليل خاص على تعليل حكم اصله يرجح على ما ليس كذلك صـ وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطريق نفي الفارق في القياس والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والاكثر تعديا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب النقض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها في الاصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة ش بعد الفراغ عن الترجيح بامور تعود الى حكم الاصل شرع في الترجيح بامور تعود الى علة الاصل يرجح احد القياسين على الاخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما هو مظنون ولذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلة في القياس مظنونا لكنه وجودها في احدهما مظنون بالظن الاغلب ويرجح القياس الذي يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذي لا يكون كذلك ولذا يرجح القياس الذي يكون مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك ويرجح القياس الذي استنبط علته وصفه بالسبر على القياس الذي استنبط علته وصفه بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل بخلاف المناسبة ويرجح احد القياسين على الاخر بطريق نفي الفارق بين الاصل والفرع فالقياس المقطوع بنفي الفارق فيه بين الاصل والفرع راجح على القياس الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا بالظن الغير الاغلب ويرجح الوصف الحقيقي على غير الحقيقي ويرجح الوصف الثبوتي على العدمي ويرجح العلة الباعثة على الامارة ويرجح العلة المنضبطة والعلة الظاهرة والعلة المتحدة على غير المنضبطة والخفية والمتعددة ويرجح ما هو اكثر تعديا على ما هو اقل تعديا لان زيادة التعدي توجب زيادة الفايدة فهو اولى ويرجح العلة المطردة على العلة المنقوضة ويرجح العلة المنعكسة على غير المنعكسة لان الانعكاس وان لم يفد العلية لكن يقويها ويرجح المطردة فقط على المنعكسة فقط لان الطرد في العلل اقوى من العكس ولهذا اشترط في العلية الاطراد ولم يشترط الانعكاس ويرجح احد القياسين على الاخر بكون وصفه جامعا للحكمة مانعا لها على ما لا يكون كذلك ويرجح قياس المناسبة على قياس الشبه لزيادة غلبة الظن بعلية الوصف المناسب ويرجح الضرورية الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال على غيرها ويرجح ما وقع في محل الحاجة على ما وقع في محل التحسين والتزيين ويرجح ما وقع في محل الحاجة التكميلية من الخمسة الضرورية على ما وقع في محل الحاجة وان كان من اصول الحاجة ويرجح من اقسام الخمسة الضرورية الدينية على الاربعة الباقية لان ثمرة الدينية تحصيل السعادة الاخروية وقيل بالعكس اي يرجح الاربعة الباقية على الدينية لان حق الله تعالى على المسامحة بخلاف حقوق الناس ولهذا قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا ويرجح مصلحة النفس على الثلثة الباقية لان حفظ الباقية لاجل حفظ النفس ثم النسب يرجح على العقل لان حفظ النسب اشد تعلقا ببقاء النفس من حفظ العقل ثم العقل يرجح على المال لان العقل ملاك التكليف بخلاف المال ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض علته من وجود مانع او فوات شرط قويا على القياس الذي يكون موجب نقض علته ضعيفا لان قوة موجب النقض دليل على قوة العلة المنقوضة ويرجح القياس الذي انتفى مزاحم علته في اصله لان انتفاء مزاحم العلة يفيد غلبة الظن بالعلة ويرجح القياس الذي يكون علته راجحة على مزاحمها

في الاصل على ما لا يكون ليس مزاحم علته

في الاصل مما لا يكون عليه راجحة على مزاحمها ويرجح العله المقتضيه للنفي على العله المقتضيه
للثبوت لان المقتضيه للنفي متايده بالاصل وقيل بالعكس اي يرجح العله المقتضيه للثبوت على العله
المقتضيه للنفي لان المقتضيه للثبوت تفيد حكما شرعيا لم يعلم بالبراه الاصليه بخلاف المقتضيه
للنفي فانها تفيد ما علم بالبراه الاصليه وما فايدته شرعيه راجح على غيره ويرجح احد القياسين
على الاخر بقوه المناسبه لان قوه المناسبه تفيد ظن الغلبه ويرجح القياس الذي يكون عليه
عامه في المطلق اي متضمنه لمطلق عموم المطلق على القياس الذي يكون عليه خاصه ببعض
المطلق لان ما يكون فايدته اكثر اولي ص الفرع ويرجح بالمشاركه في عين الحكم وعين
العله على البقيه وعين احدهما على الجنس وعين العله خاصه على عكسه وبالقطع بها وبه ويكون
الفرع بالنص جمله لا تفصيلا س هذا هو الترجيح العايد الى الفرع يرجح القياس الذي فرعه يكون
مشاركا للاصل في عين الحكم وعين العله على البقيه اي على ما يكون فرعه مشاركا للاصل في جنس الحكم
وجنس العله وفي جنس الحكم وعين العله وبالعكس لان المشاركه كلما كانت اخص كان الظن بالعليه اقوى
ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين احدهما اي عين العله او عين الحكم على القياس
الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في الجنس اي جنس العله وجنس الحكم معا ويرجح القياس الذي يكون فرعه
مشاركا للاصل في عين العله على عكسه اي على القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين الحكم لان
العله اصل الحكم المتعدي فاعتبار ما هو معتبر في خصوص العله اولى من اعتبار ما هو معتبر في خصوص الحكم
ويرجح القياس الذي يكون العله في فرعه مقطوعا على القياس الذي يكون عليه في الفرع مظنونه ويرجح
القياس الذي يثبت حكم الفرع فيه بالنص جمله لا تفصيلا على القياس الذي لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص
وانما قيد النص بقوله جمله لا تفصيلا لانه لو ثبت حكم الفرع بالنص على سبيل التفصيل لم يكن ثابتا بالقياس
ح امر في شرط حكم الفرع والترجيح العايد الى المدلول اعني حكم الفرع والعايد الى امر خارج على قياس ما
سلف فلهذا لم يتعرض المصنف لهما ص المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه
والخاص لا بمنطوقه درجات والترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس تقدم
س بعد الفراغ من ترجيح المعقولين شرع في ترجيح المنقول والمعقول اذا تعارضا
اذا وقع التعارض بين القياس والمنقول الذي هو الكتاب والسنه فان كان المنقول خاصا ودل
على المطلوب بمنطوقه يرجح على القياس لكون المنقول اصلا بالنسبه الى القياس ولان المنقول
مقدماته اقل فيكون اقل خللا وان كان المنقول خاصا ودل على المطلوب لا بمنطوقه فهو يقع على
درجات لان الظن الحاصل من المنقول الذي دل على المطلوب لا بمنطوقه قد يكون اقوى من الظن
الحاصل من القياس وقد يكون مساويا له وقد يكون اضعف والترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر
فله ان يعتبر الظن الحاصل منه ومن القياس ويأخذ باقوى الظنين وان كان المنقول عاما فالحكم مع
القياس قد تقدم الكلام عليه في باب الخبر فلا حاجه الى اعادته ص واما الحدود
السمعيه فيرجح بالالفاظ الصريحه على غيرها وبكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه
على الاخر لفايدته وقيل بالعكس للاتفاق وبحمله وبموافقه النقل الشرعي او اللغوي او قربه و
برجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينه او الخلفاء الاربعه او العلماء ولو واحدا وبتقرير حكم الحظر
او حكم النفي وبدرء الحد ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكر
ارشاد لذلك س

الامارات المفضيه الى التصديقات كما يقع التعارض فيها ويرجح بعضها على بعض كذلك
الحدود السمعيه يقع التعارض فيها ويرجح بعضها على بعض ولما كان التعارض والترجيح في الاول
هو الامر الغالب في الشرع قدمه على التعارض والترجيح في الثاني الذي هو القليل المطلوب
في الشرع والترجيح في الحدود السمعيه اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او باعتبار امر خارج
اما باعتبار اللفظ فيرجح الحد المذكور بالالفاظ الصريحه التي لا ابهام فيها على غيره اي على ما يكون
مذكورا بالفاظ مجازيه او مشتركه او وحشيه واما باعتبار المعنى فيرجح التعريف بمعرف اعرف على
ما لا يكون كذلك ويرجح التعريف بالذاتي على التعريف بالعرضي ويرجح التعريف بعمومه اي على ما
لا يكون كذلك وذلك بان يكون احد التعريفين متناولا للمحدود التعريف الاخر وزياده فانه تقدم
ما اشتمل على المحدود الاخر وزياده لزياده فايدته وقيل بالعكس لان مدلول الاخص متفق عليه
ومدلول الاعم مختلف فيه للاتفاق فيما زاد على مدلول الاخر والمتفق على مدلوله اولى من المختلف فيه
واما باعتبار الخارج فيرجح التعريف الذي كان موافقا للنقل الشرعي او اللغوي او قريبا من النقل
الشرعي او اللغوي على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الاخر برجحان طريق اكتسابه بان كان
طريق اكتسابه بان كان طريق اكتسابه قطعيا وطريق اكتساب الاخر ظنيا ويرجح احد التعريفين على
الاخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينه او عمل الخلفاء الراشدين او عمل العلماء ويرجح ايضا احد التعريفين
على الاخر بكونه موافقا لعمل عالم واحد ويرجح احد التعريفين على الاخر بكونه مقررا لحكم الحظر او مقررا
لحكم النفي ويرجح ايضا احد التعريفين على الاخر بدرء الحد بان يلزم من العمل به درء الحد دون العمل بالاخر
ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وذلك بان يكون احد الدليلين او احد
التعريفين مشتملا على حصص من جهات الترجيح او الاكثر والاخر مشتملا على اقل او مثله وفيما ذكر
من الجهات في هذه ارشاد لما يتركب منها والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله
اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل

علقه لنفسه ولمن شاء الله تعالى من بعده
ابو العباس احمد بن ابراهيم بن الكمال سلمه الله الكريم في رجب
سنه سبع عشره

بلغ نسخه بحمد الله وبالاصل على المنقول عنه

وذكر لابناتي ههنا فلا يسع ان يطلب ذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان قوله اقتلوا المشركين فيه جملة
من القضايا وذلك لان مدلوله اقتل هذا المشرك واقتل هذا المشرك الى اخر الافراد وهذه الصيغ اذا اعتبرت
جملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ولكنها تستلزم بدلالة على قتل زيد المشرك لا لكونه [illegible] كونه زيدا بل بعموم كونه فردا
من افراده تضمنا اقتل زيدا المشرك فانه من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فيكون دلالة هذه الصيغة
عليها وعلى قتل زيد المشرك تضمنا بدلالة ذكر الوجوب والذي هو تضمن ذكر المجموع هو دال على ذكر فقط بعينه فان
فافهم ذلك فانه من دقيق الكلام وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة والله اعلم